MIHAI RALEA

SCRIERI

VOL. 6

MIHAI RALEA

SCRIERI

VOL. 6

Bucureşti 1989

MIHAI RALEA

SCRIERI

VOL. 6

Ediţie, prefaţă şi note
de
FLORIN MIHAILESCU



EDITURA MINERVA

PSIHOLOGIA ÎN OPERA LUI MIHAI RALEA

Dacă perspectiva hermeneutică este asigurată în opera lui Mihai Ralea, aşa cum am văzut deja, de sociologie (V. prefaţa la voi. 4), materia analizelor şi observaţiilor, în general a preocupărilor sale predilecte i-o oferă indiscutabil psihologia. S-ar putea avansa chiar ipoteza, sprijinită de altfel pe numeroase şi concludente dovezi, a unei veritabile vocaţii a lui Ralea în această direcţie, vocaţie care 1-a călăuzit atît spre studiile literare, cit şi spre cele de antropologie filosofică.

Ipoteza se verifică şi prin implicaţia interesului psihologic în toate domeniile de manifestare ale acestei complexe personalităţi ţi care depăşesc cu mult sfera precisă a carierei sale de profesor, şi de specialist, ajuns la zenitul existenţei fondator al Institutului de psihologie, al *Revistei de psihologie* şi şef al catedrei de resort a Universităţii din Bucureşti. Această extensiune de care vorbim este legată de structura de moralist a lui Ralea, în sensul de observator şi critic al moravurilor omeneşti. Mobilizat de enigma pe care o reprezintă fiinţa noastră individuală şi socială, el a tins toată viaţa spre ceea ce avea să numească în opera sa fundamentală *Explicarea omului.*

Atracţia incontestabilă a tuturor paginilor lui Ralea vine din abundenţa şi acuitatea asociaţiilor şi disociaţiilor pe cît de neaşteptate, pe atît de incitante şi de luminoase, pe care el le operează în substanţa sufletească şi în comportamentul persoanei şi al societăţii umane. Nici măcar o singură dată în multiplele şi variatele lui scrieri nu abandonează Ralea preocuparea antropologică, nepunîndu-şi niciodată ca filosof probleme abstracte şi metafizice tradiţionale şi neinteresîndu-se niciodată de ceea ce nu-1 implică direct pe om cu condiţia şi cu aspiraţiile sale ireductibile.

înainte de a fi deci un specialist în psihologie — şi fără îndoială unul din cei mai reputaţi pe care i-am avut, Mihai Ralea este un psiholog prin natura spiritului său şi nu l-am putea cu adevărat înţelege ignorînd una sau alta dintre cele două forme de manifestare intelectuală sau separîndu-le în chip mai mult sau mai puţin arbitrar. Mihai Ralea face aşadar psihologie atît ca profesor, cit şi ca scriitor de idei, atît ca savant al disciplinei, cît şi ca eseist, critic şi teoretician literar sau autor de fine disociaţii şi însemnări de călătorie. S-ar putea'zice, parafrazînd o formulă a lui Tudor Vianu, prietenul său de-o viaţă, că psihologul Mihai Ralea este Ralea întreg.

Rezultă de aici — sîntem convinşi — însemnătatea capitală a acestui domeniu electiv din activitatea atît de diversă a gînditorului nostru, o însemnătate care se poate şi altfel articula prin constatarea cîtuşi de puţin exagerată că de fapt psihologia, în înţelesul său cuprinzător subliniat mai sus, nu este numai *un* domeniu de activitate pentru Ralea, fie el şi privilegiat în raport cu celelalte, ci planul însuşi, integral şi unic, al manifestării sale intelectuale şi al activităţii sale creatoare.

Odată acceptată o asemenea împrejurare, se poate fireşte trece şi este chiar necesar să se treacă la o cercetare mai organizată atît a ideilor cu care Mihai Ralea a dăruit disciplina în discuţie, cît şi a impactului fecund pe care o atare *forma mentis* l-a avut în ansamblul operei sale eseistice.

Ideea centrală care l-a obsedat pe gînditorul român pe parcursul întregii sale evoluţii intelectuale a fost, cu siguranţă, aceea a integralităţii conceptului şi realităţii concrete a fiinţei umane. Omul nu este şi nu trebuie înţeles ca o existenţă în sine, analizabilă şi definibilă printr-un demers fenomenologic, ci expresia ca şi produsul relaţiilor pe care le întreţine cu mediul său vital, cu ambianţa socială de care nu poate fi rupt decît cu preţul suspendării oricărui acces comprehensiv către esenţa lui. Adevărul că substanţa umanităţii noastre nu poate fi izolată de socialitate, altfel zis de existenţa noastră inevitabil şi ireductibil relaţională, i-a fost limpede lui Ralea de la început: „Cînd e vorba însă de influenţa întregii societăţi asupra psihologiei individuale, de pecetea colectivităţii în structura noastră sufletească, atunci punctul de vedere sociologic devine o metodă indispensabilă. In acest caz, individul suportă inconştient şi fără voia lui caracterul colectivităţii din care face parte. Facultăţile sale mentale se modelează după influenţe, care se exercită de la exterior la interior, care transformă pasta prealabilă a simţurilor sale în materie socială. Individul e muiat în societate ca într-o baie. Aceasta îl înconjură din toate părţile şi în toate momentele. După cum nu poate scăpa de legile gravitaţiei, tot aşa nu poate evita influenţa fatală a societăţii." *(Ipoteze şi precizări în ştiinţa sufletului,* pp. 174—175).

Desigur, dacă prin urmare caracterul social al psihologiei umane nu poate comporta nici cea mai mică îndoială, aceasta nu înseamnă că nu există componente ale vieţii noastre interioare cu un coeficient maxim de individualitate, dar ele aparţin fiinţei elementare, biologice: „Sînt actele psihice inferioare — zice Ralea —, cele legate de construcţia noastră fiziologică. De asemenea, studiul senzaţiei se poate dispensa de astfel de consideraţii. Cu cît urcăm însă în scara complexităţii spirituale, aportul social ne apare evident." *(Op. cit.,* p. 174) Fenomenele sufleteşti superioare, care de fapt ne şi caracterizează în esenţa noastră umană, poartă ineluctabil marca socialităţii, idee comună de altfel cu binecunoscuta teză a lui Marx despre om ca „unitate a relaţiilor sociale".

Insă această poziţie a lui Mihai Ralea este legată de o concepţie mai generală, de natură filosofică, pe care nu ezităm nici un moment de a o considera profund dialectică şi anume aceea a interdependenţei tuturor fenomenelor şi realităţilor existenţei, indiferent de planul substanţei sau manifestării lor. Ne amintim că o atare concepţie am întîlnit-o mai întîi în cadrul „sistemului" sociologic al lui Ralea şi este semnificativ că o regăsim acum şi în domeniul teoriilor sale psihologice.

Şi ea se răsfrînge nu numai asupra viziunii relaţiilor de determinare şi cu valoare explicativă dintre societate şi individ, dar şi asupra înţelegerii universului interior uman şi a mecanismelor sale de funcţionare. Aderînd nu din raţiuni de modă intelectuală, ci din convingeri adînci, fundamentale la voluntarismul lui Wundt şi mai ales la structuralismul de tip gestaltist cu care era contemporan, gînditorul român scria : „Psihologia contemporană cu drept cuvînt crede că structura sufletească e un tot indivizibil, colorată pînă la cele mai elementare senzaţii de o tonalitate individuală." *(Scrieri,* 2, 1977, p. 391) Şi mai departe : „integralitatea vieţii sufleteşti e indivizibilă şi diferitele ei funcţiuni — *interdependente.* Unele se explică prin altele fiindcă formează un tot unitar." (Op. *cit,* p. 392).

Dintr-o asemenea perspectivă relaţional-dialectică avea să trateze Ralea absolut toate temele sale de studiu şi de meditaţie psihologică, fie că a fost vorba de formaţia personalităţii, de sensul inconştientului uman, de modalităţile gîndirii, de expresia emoţiilor ş.a.m.d.

> Par această concepţie cu privire la interdependenţa indisolubilă a existenţei şi a conştiinţei, concepţie — repetăm — vădit structurată în direcţia dialecticii şi a determinismului modern, trebuie completată în chip organic, pentru a înţelege gîndirea şi metodologia lui Mihai Ralea, cu aceea care consideră şi interpretează realităţile în raport cu caracterul lor indispensabil procesual, evolutiv, pornind adică de la geneza lor fără sfîrşit, dar traversată de transformări permanente, care conservă şi modifică în acelaşi timp. Omul nu este numai produsul relaţionalităţii dialectice, dar şi al devenirii sale necontenite, dacă nu cumva cea dintâi o antrenează inevitabil pe cealaltă, încît în ultimă instanţă nu avem de-a face decît cu o singură ipoteză explicativă, verificată însă din două perspective relativ distincte. „Tot aşa, după cum în sociologie ne permitem analogii între preistoria şi etnografia societăţilor primitive, în psihologie putem emite ipoteza că stări anterioare mai simple au precedat pe cea actuală. A arăta formaţia unei stări de conştiinţă înseamnă în definitiv a-i indica elementele, deoarece nimic nu se pierde în evoluţia psihică. îmbogăţirea e treptată. Metoda genetică expune istoric ceea ce s-ar putea face static printr-o simplă descriere a părţilor componente. Ea are însă avantajul serierii de la simplu la complex, de la omogen la heterogen şi complicat. Ea urmează de aproape pulsul realităţii în veşnica schimbare." *(Ipoteze şi precizări în ştiinţa sufletului,* p. 121.)

In felul acesta urmăreşte Mihai Ralea în două ample şi fundamentale studii atît formarea personalităţii umane, cît şi constituirea inconştientului său, prima prin diferenţierea graduală din masa conglomeratului social şi al doilea prin acumularea şi conservarea automatismelor şi a vitalităţii noastre refulate, sau „scoase la pensie", după formula plastică a psihologului-scriitor. In timp ce personalitatea e expresia supremă a desăvîrşirii procesului de afirmare a conştiinţei umane, prin care se manifestă în noi determinarea socială, dar şi originalitatea creatoare, inconştientul e domeniul individualităţii noastre celei mai indestructibile. „Tot ce e psihic e mai mult ori mai puţin sensibil la influenţa socială; tot ce e fiziologic e refractar acestei influenţe. De aceea inconştientul, mai aproape de animalitate, simbolizează ceea ce e specific în noi, iar conştiinţa ceea ce e social şi comun."(Op. cit., p. 86).

Constatarea că personalitatea diferenţiază pe om din masa socială, cu care dimpotrivă primitivul se contopeşte pînă la dispariţie, dar că pe de altă parte conştiinţa spre deosebire de inconştient e locul activ al socialităţii ar putea să pară la prima vedere contradictorie. Aici se evidenţiază însă una din laturile subtilităţii dialectice a inteligenţei lui Ralea, Căci, spune el» „există desigur în noi două individualităţi. Una e legată de construcţia noastră fiziologică, fizico-chimică chiar. Aceea nu dispare niciodată, decît doar odată cu moartea individului. Există şi o individualitate, dacă se poate spune, *socială.* Ea e un produs al diferenţierii sociale, prin care individul se concepe In acelaşi timp separat şi legat de societate." *(Op. cit.,* p. 8Ş).

Şi citind opinia lui George Simmel, conform căreia „procesul de individualizare merge concomitent cu acela de socializare," Ralea adaugă : „Solidaritatea între individualităţi e mai puternică, ca acea între indivizii fără personalitate. Cei dintîi sînt legaţi raţional, sînt conştienţi de interdependenţa dintre ei şi de faptul că, nu pot trăi unul fără altul. Fiecare caută să-si ofere contribuţia sa la mediul social. Conştiinţa exprimă şi comunică grupului invenţiile noastre personale. Ea a născocit limbajul care cristalizează şi solidifică fugitivele stări ale subiectivităţii quasi-inconştiente în noţiuni clare, exprimabile şi altora." *(Ibțdem)*

Mihai Ralea subliniază astfel — şi o face chiar explicit -r- rolul *activ* al conştiinţei, care, departe de a fi un fenomen inert de socialitate, un produs pasiv şi obedient al acesteia, este tocmai dimpotrivă un factor de creaţie şi transformare. Conştiinţa se caracterizează prin funcţia ei progresistă, susţine Ralea, destinată să facă faţă condiţiilor mereu fluctuante ale existenţei, în vreme ce inconştientul manifestă o funcţie prin •excelenţă conservatoare, întrucît „orice act sufletesc repetat aduce cu el dispariţia conştiinţei." (Op. *cit.* p. 62) şi cade, prin urmare, în rezervorul de automatisme al inconştientului. Cele două tendinţe opuse, progresistă şi conservatoare, sînt după părerea lui Ralea constitutive oricărei activităţi sufleteşti şi ca atare conştiinţa şi inconştientul reprezintă în fond moduri ale unei dialectici interioare, legate inseparabil de condiţia noastră existenţială.

Metoda genetic-istorică folosită de cercetătorul român atît In studiul inconştientului, cît şi în acela al personalităţii o datora el fără îndoială formaţiei sale sociologice franceze, dar «a i-a fost nu mai puţin consolidată de contactul din vremea doctoratului parizian cu concepţia lui Pierre Janet, cea mai mare autoritate a Sorbonei acelor ani în materie de psihologie, profesor la College de France. Ralea i-a audiat cursurile,

i-a citit cărţile, pe care le şi citează frecvent, şi i-a preluat şi dezvoltat mai tîrziu anumite sugestii şi puncte de vedere. Incit, dacă în planul gîndirii sociologice Mihai Ralea este în prima etapă a carierei sale debitorul lui Emile Durkheim, în psihologie el se manifestă la început ca un discipol al lui Pierre Janet, fapt care însă nu antrenează deloc o ignorare sau o neglijare a celorlalte surse teoretice moderne din ambele domenii. Dimpotrivă, paginile studiilor sale abundă in trimiteri bibliografice de cea mai bună calitate, de la care autorul român nu împrumută însă decît ceea ce serveşte demonstrării propriului său punct de vedere, coincident în substanţa şi metodologia sa psihologică atît cu direcţia de cercetare, cît şi cu concluziile maestrului său de la Paris. Este semnificativă în acest context împrejurarea că deşi Mihai Ralea expune cu rigoare teoria lui Freud asupra inconştientului afectiv şi recunoaşte chiar valoarea ei superioară celorlalte ipoteze (V. *Ipoteze şi precizări în ştiinţa sufletului,* p. 51), în formularea propriei sale concepţii el nu preia nimic de la acesta, apropiindu-se dimpotrivă de ideea „automatismului psihologic" a lui Janet. Contestînd viziunea pansexualistă a părintelui psihanalizei, Ralea nu valorifică în ultimă analiză nimic esenţial din gîndirea: savantului vienez, ceea ce pare a fi în mare măsură o atitudine de solidaritate cu rezistenţa mediului intelectual francez şi în primul rînd a lui Janet personal faţă de freudism, cel puţin în prima epocă a expansiunii sale universale (V. dintr-o vastă» bibliografie *Histoire de la psychanalyse,* sub redacţia lui Roland Jaccard, voi. II, Ed. Hachette, 1982, pp. 9—105, dar mai ales ampla frescă în două masive volume a Elisabetei Roudinesco *La bataiUe de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France, Ed.* du Seuil, 1986).

Mihai Ralea îşi însuşeşte obiecţiile acestora şi rămîne solid fixat pe poziţiile unui raţionalism din care se reclamă efectiv chiar sus-menţionatele obiecţii. Accentuăm această situaţie pentru a sublinia neşansa psihanalizei de a nu fi pătruns în cultura română pe calea regală a unuia din marii ei reprezentanţi, ci de a se fi văzut marginalizată prin încercările unor autori de mult mai mică anvergură intelectuală (dr. C. Vlad, Justin Neuman. I. Popescu-Sibiu). Dar gînditorul nostru rămînînd credincios în primul rînd surselor franceze ale formaţiei sale din tinereţe, opera lui a evoluat într-o direcţie în care abisalul uman nu şi-ar fi putut găsi în nici un caz un loc privilegiat.

In eseurile şi studiile sale de psihologie, Mihai Ralea se manifestă în spiritul său caracteristic de mare libertate intelectuală, fructificîndu-şi inteligenţa vie şi inventivitatea surpţjpzătoare pe suprafeţe bine delimitate, prin intuiţii pertinente şi soluţii originale, rectificînd în detalii cercetări anterioare şi avansînd întotdeauna spre sinteze proprii. Deşi interesul său merge spre probleme esenţiale ca personalitatea, inconştientul, mecanismele gîndirii, emoţiile, statutul psihologiei etc., Ralea nu tinde încă in mod vizibil către o închegare sistematică a viziunii sale, preferind să rămînă multă vreme într-o relativă disponibilitate, mai fecundă şi mai plină de vitalitate creatoare. Cu toată mintea sa disciplinată şi bine organizată, aşa cum o dovedeşte mereu, Ralea fuge parcă deliberat de sistem, în aceeaşi măsură în care chiar prezenţa evidentă în gîndirea şi metoda lui de cercetare a unor principii coordonatoare îl îndrumă inevitabil într-acolo.

Mai presus de toate acestea, o idee obsedează majoritatea convingerilor şi demersurilor psihologice ale lui Mihai Ralea. Pentru el, viaţa sufletească a omului şi mai apoi studiul ei pe calea disciplinei de profil nu sînt posibile decît pornind de la o astfel de premisă, pe care gînditorul a găsit-o şi expus-o In formula *amînării* de reacţie la stimul. Cîtă vreme oricărei alte fiinţe îi este caracteristic So răspundă imediat la provocarea mediului printr-o soluţie în genere stabilă, pentru că prezidată de instinctualuitate, omul se distanţează de agentul excitaţiei printr-o anume inhibiţie activă, pentru a căuta şi a elabora rezolvarea cea mai utilă şi mai adecvată. Spaţiul acesta dintre stimul şi răspunsul amînat, întîrziat, sau distanţat al subiectului uman este teritoriul inepuizabil al vieţii noastre sufleteşti.

Afirmată încă din 1928 într-un eseu intitulat *Definiţia omului,* ideea aceasta i-a fost neîndoielnic sugerată lui Ralea de teoria actelor suspensive a lui Pierre Janet şi întărită oarecum •şi de analogia cu conceptul freudian de refulare. Trebuie menţionată în acest context şi contribuţia la elaborarea ideii a contactului cu gîndirea lui Max Scheller, Georg Simmel, Ludwig Klages, iar mai tîrziu Arnold Gehlen şi alţii. împinsă pînă la •o ipostază paradoxală, suspendarea reacţiei capătă aspectul unei diminuări a tonusului vital, în măsura în care această «conduită psihologică", cum o numeşte Ralea, nu pare a fi procedura normală a unei fiinţe omeneşti ca entitate biologică. Fie că este vorba de analiza de sine, fie de observaţia semenilor, operaţii care cer amîndouă amînarea deciziei şi acţiunii, nimic nu pare mai contrar naturii: „Biologiceşte — spune autorul — nimic mai absurd decît conduita psihologică a autoanalizei şi a

observaţiei celuilalt. Viaţa trebuie trăită, nu observată. De mult s-ar fi stins omenirea, dacă oamenii în loc să lucreze, să iubească, să lupte s-ar fi oprit în drum, apucaţi de curiozitate ca să surprindă în tovarăş sau adversar nu ştim ce trăsătură de caracter, o pasiune ascunsă, sau dacă, ceea ce e şi mai grav, s-ar fi coborît in ei la fiecare acţiune ca să vadă ce mobil anume a determinat-o. Analiza faţă de acţiune e o perversitate : din energia elanului vital s-a abătut o bună parte pe canaluri laterale inutile. O inhibiţie curioasă ne leagă la un moment dat mîinile, ne paralizează gestul, pînă cînd procedura absurdă a autoobservaţiei n-a fost satisfăcută." (Op. *cit.*, p. 256).

Dar îndepărtarea de vitalitatea noastră biologică înseamnă implicit o apropiere de esenţa umană. Fără suspendarea temporară a răspunsului la stimulii exteriori, fără întîrzierea reacţiei şi stăpînirea instinctualitaţii n-ar fi fost cu putinţă cunoaşterea de sine şi în genere a naturii umane, precum şi apariţia şi exercitarea facultăţilor sufleteşti superioare, printre care în primul rînd inteligenţa şi voinţa. Spre deosebire de caracterul limitat la percepţie al actelor suspensive în teoria lui Pierre Janet, la Ralea amînarea dobîndeşte o extensie apreciabilă, dacă nu chiar generală. în opera sa teoretică cea mai ambiţioasă şi anume în *Explicarea omului,* autorul român conferă acestui concept atît nota de originalitate, cît şi importanţa deplină pe care înţelege să i-o atribuie în viziunea sa asupra proceselor psihologice ca şi, într-un plan mai cuprinzător, asupra înseşi condiţiei umane.

Subliniind această împrejurare care coincide cu momentul de vîrf al evoluţiei intelectuale a lui Mihai Ralea, nu vom intra acum în analiza ei, întrucît operaţia s-a făcut deja cu toată aplicaţia şi profunzimea pe care le presupune (V. prefaţa la voi. 1 al prezentei ediţii), ci ne vom mulţumi să schiţăm linia mare a transformării ideilor gînditorului nostru sub impactul adîncirii marxismului şi a pavlovismului după 23 August 1944, pentru a ilustra faptul că dincolo de mai multe avataruri foarte explicabile conceptul de amînare sau de obstacol, cum 1-a mai numit Ralea, autocreat şi asumat de om n-a fost niciodată abandonat, ci doar nuanţat şi aprofundat.

Fără a ţine seama prea mult de autocriticile pe care le-a formulat autorul în anii 50 în unele comunicări academice (V. *Studii de psihologie şi filosofie,* Editura Academiei, 1955, pp. 14—15 passim), din considerentul caracterului lor transparent conjunctural, nu putem să nu remarcăm o admirabilă consecvenţă cu sine însuşi nu numai în *Introducere în psihologia socială* (Editura ştiinţifică, 1966, în colaborare cu Traian Herseni), dar mai ales în acel adevărat testament psihologic şi antropologic care este fără nici un dubiu micul text intitulat *Schiţa unui sistem de psihologie* (publicat postum în *Revista de psihologi**,* nr. 4/1964, pp. 275—278). Mihai Ralea preconizează aici o concepţie care are în vedere nu numai *conştientizarea* existenţei de către psihicul uman, ci şi *problematizarea ei,* oferindu-ne în consecinţă proiectul unei originale psihologii a conduitelor noastre fundamentale, care ar fi în număr de cinci şi anume: înţelegerea, amînarea, compensaţia, simulaţia şi invenţia. Cu alte cuvinte, înaintea unei situaţii noi pe care trebuie s-o rezolvăm, a unei probleme care ne solicită un răspuns, o atitudine sau o acţiune, noi încercăm mai întîi s-o înţelegem în chip adecvat, apoi amînăm soluţia, pe care dacă nu o găsim ne orientăm spre o compensaţie într-un alt domeniu sau simulăm diverse atitudini convenabile, pentru ca în cele din urmă să fim totuşi constrînşi a inventa soluţia problemei care ne-a preocupat. Notînd că aceasta din urmă este obiectivul logic al oricărei conduite umane, Ralea aşează cu toate acestea în schiţa sa de sistem amînarea într-o poziţie indiscutabil privilegiată, căci în definitiv orice conduită care se intercalează între provocarea mediului şi soluţia interioară constituie un act sau un proces cu caracter suspensiv, punînd pentru un timp în paranteză necesitatea reacţiei şi acordîndu-şi răgazul de a studia problema în căutarea celui mai potrivit şi mai pertinent răspuns. Omul este aşadar în viziunea psihologului român un animal cu excitabilitate controlabilă, capabil de a se opune factorilor de determinare şi constrîngere obiectivă printr-o deliberare subiectivă, altfel zis un „animal cunctator". E imposibil de a nu vedea aici, în acest punct de vedere al lui Ralea, un elogiu stenic şi încrezător al forţei de creaţie şi de transformare a lumii, pe care numai omul o deţine în univers.

Această înţelegere a fiinţei omeneşti prin prisma raportului dialectic dintre necesitate şi creativitate, ca şi din perspectiva totalităţii sale reprezintă incontestabil elementul de departe cel mai important şi mai solid al antropologiei psihologice şi filosofice pe care o conţine în foarte variate ipostaze, nu totdeauna neapărat sistematice, opera lui Mihai Ralea.

Un cîmp întins de aplicaţie a vocaţiei de moralist şi psiholog a eseistului nostru îl constituie, aşa cum am mai spus deja, paginile de critică literară şi de disociaţie a ideilor, unde calităţile sale de scriitor merg mînă în mînă cu fineţea inteligenţei şi subtilitatea observaţiei, sprijinindu-se şi potenţîndu-se unele

pe altele. Nu vom insista acum asupra acestui generos sector de manifestare a personalităţii lui Ralea, căci şi această operaţie s-a făcut deja cu o competenţă deplină în cadrul ediţiei de faţă (V. prefaţa la voi. 2).

Pornind de la' reala sa predilecţie pentru studiile literare, s-a orientat autorul nostru şi spre sinteze şi cercetări de psihologie a artei, în care rămîne un iniţiator, ca şi în direcţia psihologiei sociale, cu regretul de a nu fi dat în cea dintîi o viziune specială de ansamblu, precum în cea de-a doua, în care totuşi întîlnim în schimb un cuprinzător capitol consacrat „psihologiei culturii" (V. *Introducere în psihologia socială,* pp. 257—302.).

Pentru cine face efortul de a se ridica la un punct de vedere superior şi în acelaşi timp esenţial asupra dominantelor gîndirii şi activităţii scriitorului nostru apare limpede că, aşa cum observau pe drept cuvînt, la scurtă vreme de la dispariţia sa, cîţiva dintre colaboratorii şi elevii săi cei mai autorizaţi: „în centrul preocupărilor filosofice şi ştiinţifice ale profesorului şi academicianului Mihai Ralea a fost *omul,* mai exact *problema specificului omenesc.* L-au atras în toate cercetările sale trăsăturile şi condiţiile care deosebesc fiinţa umană de toate celelalte forme ale existenţei şi o singularizează în sînul naturii, aşezînd-o mai presus de ea, ca o realitate de sine stătătoare, conştientă, originală şi creatoare." (T. Herseni, C. I. Botez, M. Bejat, G. Neacşu, S. Marcus, G. Dan-Spînoiu şi A. Tabachiu: *Contribuţii la cunoaşterea operei psihologice* o *lui Mihai Ralea* în *Revista de psihologie,* nr. 2/1965, p. 151.)

Făcînd bilanţul învăţămintelor unei opere de mare deschidere, bogăţie şi varietate intelectuală, putem cădea de acord că rămîn de la Mihai Ralea, după cum subliniează aceiaşi autori, pe lîngă lecţia unui „spirit excepţional de fineţe, de analiză pătrunzătoare şi comprehensivă, de supleţe şi de prospeţime" *(Ibidem,* p. 164), cîteva directive majore în cercetarea psihologică românească şi anume : 1) ideea abordării omului în totalitatea manifestărilor şi relaţionărilor sale, a omului în acţiune şi în funcţie dialectică de mediul natural şi de contextul său social, 2) ideea că fenomenele sufleteşti apar şi trebuie studiate nu numai în cadrul disciplinei ştiinţifice, dar şi în formele artei şi mai cu seamă în literatură, 3) ideea legăturii de determinare dublă şi inseparabilă a fenomenelor psihice de către factorii biologici pe de o parte şi de către cei sociali pe de alta, ceea ce nu anulează psihologiei autonomia de ştiinţă independentă, avînd în vedere legile proprii ale vieţii noastre interioare,

4) ideea că fenomenele sufleteşti evoluează atît filogenetic, cît şi ontogenetic, dezvoltîndu-se dialectic „de la simplu la complex, de la inferior la superior, de la instinct la raţiune, de la natural la cultural, de la individualitate la personalitate etc", ceea ce conferă psihologiei statutul de ştiinţă istorică, 5) în fine, ideea că studiul psihicului trebuie să aibă un caracter comparativ, ocupîndu-se de om în toate ipostazele sale de vîrstă, de sănătate şi de nivel social *(Ibidem,* pp. 164—165).

Adăugind la acestea grija permanentă a lui Mihai Ralea de a conserva dincolo de orice determinism al subiectului uman condiţia sa de fiinţă autonomă şi creatoare, fapt ce nu contrazice de altfel cîtuşi de puţin relaţionalitatea lui dialectică, ci o reconfirmă pe altă cale' şi pe un plan evident superior, nu vedem pentru moment ce ar mai putea lipsi din acest bilanţ atît de nobil şi de incitant pentru psihologia românească de azi şi de mîine. Chiar dacă aceasta 1-a depăşit în cercetări parţiale şi-1 va depăşi în viitor poate şi în cele de ansamblu pe precursorul ei, nu ni se pare prezumţios a crede că marile lui directive teoretice şi metodologice vor continua să rămînă încă multă vreme valabile, exercitîndu-şi rolul activ şi fertil , în progresul disciplinei psihologice.

Şi chiar şi în cazul cînd această supoziţie ar fi infirmată de evoluţia imprevizibilă a oricărei activităţii vii şi creatoare, încă şi atunci lecţia lui Ralea ne va interesa cu siguranţă graţie talentului care conservă totul, graţie inteligenţei sale strălucite şi acelui „esprit de finesse" caracteristic, ilustrate deopotrivă în opera profesorului de psihologie, ca şi a moralistului, a criticului literar şi a scriitorului de autentică şi impresionantă expresivitate.

Pe acest Ralea în primul rînd avem convingerea că trecerea timpului nu-1 va diminua. Ni se pare chiar foarte posibil ca ea să-i amplifice atît proporţiile, cît şi semnificaţiile sale etice, estetice şi intelectuale. In beneficiul tuturor de altfel şi al culturii noastre naţionale, mai presus de toate!

Martie 1989

FLORIN MIHAILESCU

CU PRIVIRE LA EDIȚIE

După studiile de sociologie şi articolele politice (volumele 4 şi 5), vin la rînd acum contribuţiile de psihologie şi pedagogie ale lui Mihai Ralea, publicate înainte de 23 August 1944. Ele au fost cuprinse fără excepţie în cele două volume intitulate *Ipoteze şi precizări în ştiința sufletului* din 1926 şi *Psihologie şi viață* din 1938 (V. detalii în *Note).* Nu am găsit nici un text din domeniul psihologiei pe care autorul să-1 fi abandonat în publicaţii periodice, cum s-a întîmplat în cîteva cazuri cu studiile de sociologie.

Nu intră în discuţie desigur unele lucrări cu caracter ocazional, elaborate din obligaţii şcolare sau administrative, unde însă nici acolo nu găsim idei pe care Ralea să nu le fi valorificat în textele sale fundamentale. Recent, în culegerea de *Documente din arhive ieşene,* voi. III, Ed. Minerva, 1988, p. 295—322 (editor: D. Ivănescu), au fost scoase la lumină cîteva asemenea lucrări şi anume *Consecințele filosofice ale teoriei lui Binet asupra gîndirii* (pp. 300—304) şi *Necesitatea psihologică în comparație cu necesitatea logică* (pp. 304—307), ambele prezentate cu ocazia susţinerii examenului de licenţă din 1919, precum şi un referat, din 1936, pentru teza de doctorat a profesorului Vasile Pavelcu.

Nu am inclus, bineînţeles, aceste texte în ediţia de faţă, căci ele şi-ar avea locul mai curînd într-o *Addenda* decît alături de celelalte, singurele care poartă girul autorului. Cititorul interesat le poate cerceta însă în culegerea menţionată.

Preocupări de psihologie şi pedagogie se întîlnesc la Mihai Ralea şi în recenziile sale la diverse cărţi de specialitate. întrucît nu am alcătuit decît o singură secţiune de recenzii, acestea se vor găsi alături de cele cu caracter mai general în volumul următor, consacrat gîndirii filosofice a lui Mihai Ralea.

FI. M.

P.S. întrucît în volumul 5 s-au strecurat cîteva regretabile erori tipografice, ţinem să menţionăm aici pe cele mai importante, rugînd cititorul să facă îndreptările necesare:

POZIŢIA	*IN LOC DE :*	*SE VA CITI:*
— p. VI, rîndul 18 de sus	sentiment	sentimental
— p. XII, r. 17 de sus	didactică	dialectică
— p. XV, r. 3, de jos	colaborări	elaborări
p. XXII, r. 5 de jos	sugestiile sale făcute	sugestiile făcute
— P- 3, r. 1 de jos	p. 445	p. 378
— P- 7, r. 1 de jos	p. 445	p. 379
— p. 14, r. 1 de jos	p. 446	p. 379
— 21, r. 1 de jos	pp. 451—452	pp. 389—391
— p. 41, r. 1 de jos	p. 447	p. 381
— 83, r. 21 de jos	cu el foirţa capitalului cu cţîfe-si cumpără instrucţia ţi al-	la fel cu tovarăşul său care parvine. Cu toţii trebuie să
p. 125, r. 1 de jos	PP^.'451^52 .	pp. 389—391

PROBLEMA INCONŞTIENTULUI

In manualele clasice de psihologie, trece drept un adevăr ineluctabil faptul că Leibniz e acela care a ridicat pentru prima oară, prin teoria sa asupra «percepţiilor mici», problema unei vieţi sufleteşti subconştiente. Lucrul se poate susţine, deşi nu fără numeroase rezerve, relative la accepţiunea, extinderea şi natura acestui fenomen sufletesc, pe care, desigur, Leibniz îl concepe puţin altfel decît psihologii contemporani. Dintre toate jocurile intelectuale, acela care constă în a găsi precursori îndepărtaţi în noaptea trecutului e fără îndoială dintre cele mai facile — şi, de o bucată de vreme, se poate zice, dintre cele mai eftine. Să lăsăm la o parte istoria, care e ceva mai mult decît un etern plagiat. E mai prudent să afirmăm că problema vieţii inconştiente e o preocupare modernă, foarte modernă. Chiar pînă către sfîrşitul secolului trecut, psihologia simplistă a ideilor clare, rezultate din asociaţii quasi-chimice a unor elemente subalterne, era atotputernică." Pînă către 1870—1880, totul se explica în ştiinţa sufletului prin mecanisme asociative de o minunată simetrie, conduse de cîteva legi de o simplicitate aproape beoţiană. Sufletul era prezentat ca un mozaic de componente clare, vizibile, luminate de reflectorul conştiinţei ca de un uriaş microscop. Secretele nu existau pentru psiholog. De unde veneau aceste elemente, pe ce misterioase şi obscure tendinţe se efectua împreunarea lor, puţini se întrebau. Psihologia era influenţată încă de teologia, din care se desprinsese. După recomandaţiile bisericii, omul era o fiinţă eminamente superioară. Nu trebuiau stîrnite în el subteranele obscure în care mi-

sunau tot soiul de năzuințe degradante, de vițiii impure, de tentații josnice. Ce era specific omenesc, deci suveran, era conştiința şi lumea ideilor clare. Multă vreme *inconştientul a fost o problemă de morală.* Să se fi admis ştiințific astfel de fenomene şi domeniul liber arbitrului se dărîma de la sine. Iată o cauză, am putea-o numi teologică, care se opunea la studiul psihismelor inferioare. Dar mai era încă una.

De la Descartes pînă la A. Comte şi de la acesta pînă la Taine ori Spencer, determinismul mecanist domina filosofia cu pretenții de ştiință. Asociaționismul cu combinațiile lui evident mecanice era doctrina cea mai satisfăcătoare. Se părea antiştiințific să se caute în realități sufleteşti, impalpabile, insesizabile, explicația determinismului psihic. Totul trebuia măsurat, cîntărit, înfățişat în înlănțuiri strict cauzale. Ori inconştientul depăşea toate aceste metode. Ce era mai simplu decît negarea lui? Cum să se explice altfel aportul creator misterios, apărut în conştiință în mod neaşteptat de prescripțiile asociaționiste ?

Astfel problema vieții sufleteşti subconştiente era redusă la neputință în mod egal şi de psihologia spiritual^teologică, şi de cea determinist-mecanistă. Rari sînt psihologii care în contra tuturor acestor tendințe dau totuşi o atenție trecătoare inconştientului. Printre aceştia trebuie să numim pe Mâine de Biran, genialul psiholog francez reînviat astăzi.

Către sfîrşitul secolului trecut, deodată schimbare bruscă de front : se trece în cîțiva ani de la indiferența ori disprețul cel mai desăvîrşit la o preocupare aproape exclusivă de a studia fenomenele sufleteşti inferioare. Ultimii romantici ai filosofiei germane — în primul rînd Schopenhauer şi E. Hartmann, — atrag atenția, prin sistemele lor metafizice, asupra problemei. într-o unanimă năzuință, deznădăjduită de insuficiența explicațiilor psihologiei clasice, toată gîndirea se îndreaptă către lumea sufletească a inconştientului, care deodată trebuia să devie panaceu al ştiinței, oferind toată claritatea, pe care sforțările mai vechi nu ştiuse să le-o ofere.

Literatura, în special cea simbolistă şi decadentă, psihologia populară şi intuitivă nu mai face apel decît la viața sufletească de sub simțuri. Creația ştiințifică, artistică, asociația de idei, memoria, însuşi raționamentul sînt explicate în funcție de inconştient. Filosofia devine antiraționalistă cu Bergson şi Boutroux. Sisteme mistice şi intuitive apar peste tot. Inconştientul devine unul din acele concepte suverane care explică într-un moment dat al istoriei gîndirii totul. Ca şi odinioară, monada, eul sau voința, sub eticheta devenită prea largă a inconştientului, se introduc cu forța aproape toate fenomenele sufleteşti. Lipsa de limitare, de delimitare, de definiție devine evidentă. Atunci se produc cercetări ştiințifice mai îngrijite, mai metodice, mai critice. Comentariile strălucitoare ale lui W. James, monografia devenită acum clasică a lui Pierre Janet asupra „automatismului psihologic", în ultimul timp „psihoanaliza" şi „inhibiția* lui Freud sînt încercări apreciabile de a determina şi explica fenomenele inconştiente.

Dar dacă preocuparea e unanimă, interpretările acestui fenomen sufletesc sînt foarte împărțite. Cum se întîmplă în multe teorii din ştiințele morale, un fapt mai reliefat ori mai caracteristic este ridicat la rangul de explicație generală, valabilă pentru toate aspectele, adesea infinit de variate sub care se prezintă fenomenul studiat.

Vom încerca să evităm în prezentul studiu acest inconvenient, prezentînd lucrurile pe cît se poate de prudent şi de metodic. înainte de toate, vom prezenta faptele, le vom descrie şi le vom clasifica după afinitățile lor naturale. Pe urmă, vom expune teoriile existente asupra interpretării lor, în fine, vom arăta cum înțelegem noi problema, interpretarea şi explicarea ei.

FAPTELE SI CLASIFICAREA LOR

In accepția populară, cuvîntul -«inconştient» are un sens peiorativ. El e legat de starea de prostie, imbecilitate ori nebunie. Sensul patologic e cel mai frecvent întrebuințat.[1]

[1] **W. Helpach: *Unbewusstes oder Vechselwirkung* in *Zeitschrift fur Psychologie,* 1908, voi. 48, p. 238—252 găseşte nu mai puţin decît şapte sensuri cuvîntului inconştient.**

Un om inconştient e considerat ca un dement ori cel puţin ca un nevropat. Accepţia populară trebuie desigur lărgită. Faptele sufleteşti inconştiente pot face parte şi dintr-o structură psihologică perfect sănătoasă. Inchipuiţi-vă un lucrător intrat recent într-o fabrică. In primele zile, el trebuie să înveţe meşteşugul care va forma profesia sa. Toată atenţia, tot efortul mental îi va fi îndreptat către imitarea gesturilor pe care trebuie să le înveţe. Procedeul mental întrebuinţat în aceste cîteva zile va fi esenţialmente *conştient.* El va descompune mental mişcările, va trebui să vadă din ce alte mişcări mai simple e compusă fiecare din ele, va observa cum se leagă între ele, cum se coordonează sau cum îşi fac obstacol una alteia. Dacă talentul său va fi mediocru, la fiecare efort contrariat, Ia fiecare greşeală făcută el va avea *conştiinţa dificultăţii* şi încordarea va fi mai mare.

închipuiţi-vă acum acelaşi muncitor după jşîţiva ani de experienţă a muncii industriale, repetînd în fiecare zi acelaşi gest, aceeaşi mişcare, reglementată după regulele monotone ale taylorismului ori măcar ale diviziunii muncii, care ajunge cîteodată să specializeze un singur uvrier numai în ascuţirea vârfurilor de ace. Desigur, după o astfel de experienţă, mişcarea executată de lucrător va fi executată excelent. ÎU nu va depune nici un efort de conştiinţă. Un principiu mecanic îl va face să-ţi îndeplinească profesia în mod inconştient. Nu va avea nevoie nici de atenţie, nici de conştiinţă ca să îndeplinească gestul necesar.

In toate cazurile similare se va întîmpla acelaşi lucru. Ori de cîte ori o mişcare e *repetată,* e trecută fatal în inconştient. Repetiţia prelungită şi împinsă într-o directivă uniformă şi unitară produce *obiceiuri.* Obiceiul : iată una din cele mai principale izvoare de provocaţie a fenomenelor subconştiente. Binet şi Fere au studiat aceste fenomene în mod experimental. Dacă unui individ atins de isterie, căruia i s-a anesteziat un braţ, i se imprimă o mişcare oarecare, această mişcare se continuă cîtăva vreme de la sine, chiar contra voinţei subiectului. Conştiinţa acestuia e aşa de slabă, încît actul nu poate fi inhibiţionat şi mişcarea se continuă **de** la sine, inconştient.[1]

La indivizii sănătoşi, conştiinţa, care e o sinteză **bine** închegată a tuturor elementelor sufleteşti, împiedică formaţia acestor mecanizări psihice, împiedică geneza automatismelor de tot felul. Cînd, însă, dintr-o cauză oarecare, în general ca consecinţă a diferitelor nevroze, sinteza mentală e alterată, conştiinţa se sfarmă într-o serie de ticuri, de mici obiceiuri mecanizate, care se dezvoltă fiecare anarhic. **In** locul personalităţii unitare, apar personalităţile duble descrise de Binet, Ribot sau Morton Prince.

Cel care a studiat mai de-aproape chestia e dr. Pierre Janet.

El a arătat că în cazurile de dezagregare mentală, un automatism început se continuă chiar contra voinţei subiectului. Unuia din subiectele sale atinse de isterie, dacă i se imprimă o mişcare mîinii drepte, continuă mişcarea cîtva timp fără voie. Un alt bolnav, descris tot de Pierre Janet, se plimbă, se culcă, face gimnastică, după porunca doctorului, fără să ştie ce face.[2] Alterarea sau disocierea personalităţilor oferă un larg cîmp de experienţă pentru constatarea inconştientului. Chiar în stare normală, multe persoane se transpun în mentalitatea altor indivizi, le imită vocea, gesturile, ticurile. Desigur că aceste transpuneri sînt de ordin conştient. **In** multe cazuri de isterie însă, personalitatea subiectului se poate dubla ori multiplica. **în** acelaşi individ locuiesc două persoane diferite : altă mentalitate, alt caracter, altă profesie, cîteodată şi altă caligrafie. Cel mai vechi e cazul descris de Mac Nish în *Philosophy of the sleep* (1830). După aceea însă cazul descris de dr. Azam al unei oarecare femei Felida X a lăsat în umbră concluziile lui Mac Nish. Felida X, descrisă şi de

[1] **Binet et Fere, *Recherches experimentales sur la physiologie des mouvements, Archives de physiologie,* Octobre, 1887 ; *Gley, Sur Ies mouvements musculaires inconscients en rapport avec Ies images, Bul. de la societe de Biologie.* Juillet, 1884.**

[2] **P. Janet, *L'automatisme psychologique,* Paris, 1903 ; *G. Dwelshauvers, L'inconscient,* Paris, 1916, p. 45 ; Dr. A. Hesnard, *L'inconscient,* Paris, 1923, p. 75 şi 127.**

Taine şi Ribot') se născuse la Bordeaux în 1843. La 13 ani căpătă o isterie. în urma acestei boli nervoase, cade adeseori într-o stare curioasă de spirit. La anumite ore, după uşoare dureri la tîmple, adoarme. Somnul durează două-trei minute. Cînd se scoală purtarea ei e cu totul alta : caracterul său, care e melancolic şi abulic de obicei, devine vesel şi sensibil. O altă conduită se substituie celei dintîi. Ceea ce e caracteristic însă în cazul lui Felida e că cele două personalităţi nu sînt străine una de alta ; senzaţiile şi ideile căpătate într-una se păstrează şi în a doua : personalităţile comunică între ele.

Din contra, Pierre Janet a descris un alt caz de dublă personalitate, sub numele de Leonie, — în care personalitatea a doua, numită Leontine, nu avea nici o cunoştinţă de personalitatea primă. Memoria nu reţinea nici un fapt întîmplat în timpul primei personalităţi, cele două persoane se ignorau reciproc. Aceste cazuri, spre deosebire de cele descrise de Azam, s-au numit «personalităţi alternante». Acelaşi autor a descris forme de inconştient automatic şi mai evidente sub numele de *fugues.* E vorba de persoane care fără nici un motiv pleacă în lume, peregrinează în diferite locuri, exercită diferite profesii — într-o stare de total somnambulism. Abia după cîteva luni se trezesc brusc şi atunci revin acasă şi la vechile ocupaţii.

O studentă de 23 de ani, d-ra Beauchamp, descrisă de Morton Prince, atinsă de isterie cu forme de somnambulism, schimbă personalitatea din moment în moment, adesea la fiecare oră. Trei personalităţi distincte se dezvoltă în ea, fiecare cu caracterul său propriu. „Două dintre ele se ignorează mutual şi ignorează şi pe a treia, cu excepţia cîtorva informaţii pe care le-au obţinut de la alţii... Una singură din aceste personalităţi cunoaşte viaţa celorlalte două... Aceste personalităţi se succed ca într-un caleidoscop. Se întîmplă ca Miss Beauchamp să facă sau să expuie planuri contra cărora se va opune o minută mai tîrziu, să se lase dusă de

[1] **Taine, *De l'intelligence.* Paris 1876 ; Th. Ribot, *Les maladies de la personnalite,* 1885 ; A. Binet, *Les alterations de la personnalite,* Paris, 1892 ; Dwelshauvers, *L'inconscient,* p. 54.**

tendinţe care îi făceau oroare un moment mai înainte, să dărîme ceea ce a construit cu grijă[1].

Psihologul Flournoy din Geneva a scris în persoana lui Helene Smith un caz remarcabil de inconştient automat, complicat cu o puternică imaginaţie literară. Această persoană „îşi închipuia întîi că e în relaţii cu planeta Marte, pe urmă că e o prinţesă indiană din veacurile trecute şi dădea ca atare descripţiuni bizare de ale epocii, descriind caracterele sanscrite[2].

Cazul lui Mary Reynolds, care n-are nimic deosebit, ne dispensăm de a-1 descrie.

Nu mai lungim descripţia acestor fapte devenite astăzi clasice. Din ele se poate desprinde o primă grupă de fapte inconştiente, acelea care se leagă de mecanizarea mişcărilor prin repetiţie şi cărora li s-a dat numele de *automatism psihologic.*

Să trecem mai departe.

In lupta pentru existenţă ca şi în adaptarea la mediu, individul are nevoie în general de două feluri de activităţi. Unele au de scop învăţarea, *achiziţionarea de noi conduite.* în această privinţă repetiţia, imitaţia mişcărilor joacă un rol considerabil. Astfel de conduite cînd sînt repetate, devin inconştiente şi iau aspectul de automatisme. Alte acte sufleteşti, însă, tind la conservarea unor vechi conduite utile. Dintre toate fenomenele sufleteşti, acela care e legat de un rol eminamente conservator e sentimentul. Atitudinile afective sînt însărcinate cu păstrarea pe cît mai intact posibilă a instinctului de conservare. Conduitele utile sînt totdeauna legate de un colorit agreabil, de o tonalitate plăcută ; în schimb, cele dăunătoare se însoţesc de o stare de deprimare, de durere ori de evitare *(ecartement).* După cum a arătat-o altădată Wundt, e greu de separat un fapt psihologic

[1] **Morton Prince, *La dissociation d'une personnalite,* Paris, 1914; de acelaşi autor, *The Vnconscious, New York 1914;* Dwelshauvers, *op. cit.,* p. 60.**

[2] **Th. Flournoy, *Des îndes ă la planete Marş, itude d'un cas de somnambulisme avec glossolalie. Archives de Psychologie,* 1903 ; Hesnard, *op. cit.,* p. 131. O bolnavă a lui Ch. Richet lua după comanda manierele conforme unei ţărance: „Allons â l'gtable, hue la rousse!"; unei actriţe: „Dis donc, mon petit, viens me voir quelquefois, tu sais, je suiş chez moi, â trois neures" ; unui general: „Voyons, mon cheval, mon epee"; unei fetiţe : „Ze veux zouer â la pepe".**

oarecare — intelectual ori volițipnal — de acompaniamentul său afectiv. Pînă în cele' mai elementare fenomene psihice, în senzații de pildă, nuanța de agrement ori de displăcere servește ca un fel de sentinelă vigilentă care anunță dacă sîntem sau nu pe calea bună. Constatarea pură, intelectuală, degajată de atitudini apreciative e o abstracție. în însuşi actul percepției, alături de constatări, de judecăți de realitate, facem simultan și judecăți de valoare, de apreciere.

Firește însă că aceste atitudini afective prezente în orice act sufletesc nu sînt perceptibile în conștiință. De cele mai multe ori nu știm precis de ce ne place ori ne displace un lucru, de ce ne e antipatică ori simpatică o persoană. De multe ori motivul e de ordin ancestral, în noi dorm nenumărate tendințe, credințe primitive care deviază inconștient mersul conștiinței noastre. Atitudini mistice, superstițioase, frica sau panica neexplicată sînt în primul rînd. Valoarea simbolică sau magică care se acordă unor obiecte, credința în ființe supranaturale în marile forțe ale universului, sufletul, focul, Dumnezeu, sănătatea, fecunditatea, constituiesc acele *„imagini arhaice"* (urtiimliche Bilder) descrise de elevul lui Freud, Jung, și de influența cărora nu scapă în anumite momente nici cei mai cultivați dintre oameni. Aceste imagini costituiesc un fel de «inconștient colectiv», comun la toți oamenii unor societăți sau unei civilizații anumite. El ni se impune oarecum exterior fiindcă e un produs al vieții sociale, al reprezentărilor și credințelor colective[1]. Același element ancestral, inconștient apare subit și în emoțiunile fundamentale : furia, frica, simpatia maternă. Acompaniamentul fiziologic simultan oricărei emoții, dacă nu anterior acesteia cum voiesc W. James ori Lange, rămîne dedesuptul cîmpului conștiinței. Deasemeni și expresia exterioară, mimica emoțiilor. Acolo însă unde inconștientul afectiv e mai vizibil ca oriunde e in procesul logicii afective. Se știe că în afară de logica rațională care stabilește constatări obiective, judecăți de realitate, o altă logică, cea a sentimentelor aruncă asupra lumii judecăți de apreciere, de valoare. Th. Ribot a descris în mod magistral, procesul obscur și misterios după care sentimentul își constituie premisele sale proprii sau își trage concluziile. Procedeele după care lucrează această logică sînt diverse. în primul rînd, trebuie menționat *transfertul afectiv.* Dacă o persoană ne e antipatică sîntem înclinați să detestăm toate persoanele care o înconjură, adesea și obiectele de care se servește: transferi prin contiguitate.

[1] **Jung. *La structure de l'inconscient, Archives de Psychologie,* 1916 : *Sur la psychologie du processus inconscient,* Zurich, 1919 : *Wandlungen und Symbole der Libido in Jahrbuch fur Psychoanalyse,* 1905.**

Altă dată antipatizăm obiectele sau persoanele care au o asemănare cît de vagă cu aceasta : transfert prin asemănare.

De asemenea, în cazurile de raționalizare afectivă, procesul se petrece tot inconștient. O întreagă dialectică interioră e menită să justifice și să scuze pasiunile ori tendințele noastre. Un avar, un alcoolic, ca și un amorezat, vor căuta să găsească toate sofismele necesare pentru a-și dovedi, lor înșiși ca și celorlalți, că acțiunea pe care o întreprind nu e nici vătămătoare, nici urîtă, nici periculoasă.

Ribot a descris încă și alte fenomene de logică afectivă inconștientă. Dintre cele mai caracteristice e acela al *conversiunilor.* Ceea ce e interesant la convertiți e că părăsesc pe neașteptate, în mod brusc credința lor pentru o alta. Din ortodoxism fervent se trece deodată, fără tranziție, de pildă la catolicism. Nici o preparație intermediară, nici un simptom care să înștiințeze mai dinainte nu intervine. Conversiunea se efectuează printr-o lentă judecată afectivă inconștientă.

Emoțiile fără obiect : frica ori furia neașteptată; sentimentele fără cauză vizibilă : antipatia ori simpatia nemotivată au la bază un asociaționism afectiv inconștient, care asimilează o situație sentimentală prezentă unei alte situații asemănătoare din trecut.

Nicăieri însă nu se poate constata mai clar existența inconștientului afectiv ca în fenomenele descrise

de S. Freud subt numele de înăbuşire, de inhibiţie sentimentală[1].

Evoluţia civilizaţiei ca şi traiul în societate impun instinctelor şi tendinţelor omeneşti o anumită limitare. Dorinţele noastre nu se mai pot desfăşura în libertate : viaţa noastră sufletească e strivită veşnic de interdicte, de legi, de oprobiu social, de educaţie, de frica de sancţiune şi reprimare civilă ori religioasă. La tot pasul trebuie să ne refuzăm dorinţa, să procedăm la inhibiţia unor deziderate a căror satisfacţie ne-ar aduce plăcere. Pe măsură ce complicaţia şi diferenţierea vieţii sociale cresc, înăbuşirea actelor directe, instinctive, devine şi ea mai accentuată. Individualităţile puternice şi libere ca acelea care trăiau în societăţile Renaşterii italiene, un Benvenuto Cellini, un Borgia sau Sforza, pentru care o dorinţă formulată înseamnă şi o dorinţă realizată, astfel de personalităţi n-au ce căuta în societăţile noastre reglementate de nenumărate coduri, la umbra cărora se ofilesc cele mai legitime drepturi ale animalului omenesc.

Dintre tendinţele care au fost cel mai teribil reprimate, e desigur instinctul sexual. Cu creşterea religiilor moralizatoare, a creştinismului în special, acest instinct a fost veşnic limitat, canalizat, deviat numai pe anumite căi, pe scurt, veşnic oprit în expansiunea lui liberă şi firească.

Dar această educaţie mutilatoare a sufletului omenesc nu s-a realizat fără inconveniente. Dacă dorinţele au fost înăbuşite, aceasta nu însemnează că ele au dispărut cu totul, lăsînd sufletul în candoarea lui primitivă, departe de pofte pîngăritoare. Înăbuşite sub spuza culturii, a bunei creşteri sau civismului, ele şi-au dezvoltat rădăcinile în subteranele inconştientului, viciind toate noile achiziţii sufleteşti. O poftă reprimată nu dispare : din contră se răzbună.

Inconştientul a devenit astfel rezervorul, „rendez-vous"-ul tuturor dorinţelor înfrînate. Din acest lăcaş,

[1] **Expunerea cea mai generală se găseşte în traducerea franceză : S. Freud, *Introduction à la psychoanalyse,* Paris, 1922, p. 310 şi urm. Acelaşi fenomen e numit de Darwin : „frenaţiune" şi de Rivers : „supresiune". — Vezi W. Rivers, *Instinct and the Unconscious,* Cambridge, 1926.**

comandînd toate actele sufleteşti inconştiente, tendinţele înăbuşite dictau directivele întregii noastre activităţi psihice.

Iată de pildă micile greşeli cotidiane, lapsurile de limbă, de scris ori de acţiune («acte manque», «Fehlleistung») *. Nu se poate spune, cum se crede de obicei, că aceste greşeli se produc la întîmplare, după legea asociaţiei de idei. Fiecare din ele are o determinare exactă şi un sens precis. Toate aceste mici „lapsusuri" sînt în funcţie de unele dorinţe reprimate şi prezentate în inconştient. Ele subsistă acolo şi deviază în sensul lor actele noastre conştiente. .

Aceeaşi interpretare trebuie acordată şi viselor[2]. Nici acestea nu se desfăşoară la întîmplare, în mod anarhic. Desfăşurarea lor e grupată, de obicei, în jurul unei dorinţe centrale, înăbuşită altădată şi care reapare pe cîmpul psihic pe această cale. In fine, în interpretarea psihozelor de tot felul, nu trebuie de uitat că motivul principal care le determină e reprimarea unei tendinţe puternice. Această reprimare constituie un obstacol de neînvins pentru evoluţia vieţii sufleteşti. Totul se opreşte, deviază pe căi laterale, transformă o structură nervoasă normală în una patologică, avînd drept unică obsesiune tendinţa înfrînată[3]. Această tendinţă înfrînată e de cele mai multe ori actul sexual, — «libido» cum îl numeşte Freud, — fiindcă el joacă unul din rolurile primordiale în viaţa noastră. Remediul indicat de psihiatrul vienez e, după cum se ştie, căutarea prin „psycho-analiză" a acestei dorinţe oprimate şi normalizarea ei printr-o satisfacţie raţională şi evolutivă.

Iată cum, după Freud, inconştientul nostru e format din acumularea dorinţelor refuzate. Pentru el, toată viaţa subconştientă e numai afectivă. Vom vedea mai departe cînd vom analiza interpretarea care trebuie dată acestui fenomen sufletesc, dacă această explicaţie e pe deplin satisfăcătoare. Pentru moment o înregistrăm numai ca fapt psihic. Redusă la această proporţie, reprima-

[1] **Freud *op. cit.,* p. 35—71. Vezi în această privinţă şi Regis et Hesnard, *La psychoanalyse des psychoses et des nevroses,* Paris, 1914 ; Leo Kaplan, *Grundzilge der Psychoanalyse,* 1914.**

[2] ***Ibid.* p. 95—219.**

[3] ***Ibid.* p. 26—27.**

rea afectivă *(refoulement),* e unul din cele mai frecvente fenomene din toată viața sufletească. Cazurile de înăbușire de ambiții, de aspirații sociale, abulii, blazări premature etc. se întîlnesc peste tot. Relevîndu-le, Freud a adus un imens serviciu psihologiei. Arătînd că arta, religia, devotamentul nu sînt decît derivative a altor dorințe înfrînte, psihiatrul vienez a arătat un profund adevăr din domeniul inconștientului afectiv.

Ca să terminăm enumerația diferitelor cazuri sub care se prezintă acest domeniu, amintim în treacăt și memoria afectivă, evocația subită a trecutului provocată de o asociație sentimentală inconștientă. în monografia lui Ribot, sînt descrise cu amănunțime nenumărate aspecte ale acestui fenomen.

Logică afectivă, transfert emoțional, sentimente nemotivate, reprimări ori înăbușiri de dorințe, toate acestea nu sînt decît cîteva aspecte sub care se afirmă existența unui *inconștient afectiv.*

Un al treilea grup de fapte constituie ceea ce am numi noi *inconștientul funcțional.* Prin aceasta vrem să înțelegem că conștiința noastră rămîne străină la toate mișcările și transformările, care prezida la funcționarea vieții noastre organice. Rămîn inconștiente în primul rînd toate aptitudinile și predispozițiile noastre ereditare. Gusturile, înclinările, reacțiile la stimulentele mediului sunt dominate de predispoziții pe care nu le cunoaștem. Avariția, generozitatea, timiditatea, violența sînt caractere care se moștenesc. Mecanismul lor ascuns, motivul pentru care apar și se repetă tipic în circumstanțe date ne rămîne absolut străin. Cîte odată inconștientul ereditar se manifestă contradictoriu printr-o lege de contrast. „Cutare ascet e fiul unui epicurian, cutare spirit religios fiul unui ateu, cutare soră de caritate fiică de prostituată"[1]. Ereditatea morbidă trebuie și ea menționată : alienația mentală, criminalitatea, prostituția. Și ea lucrează asupra inconștientului nostru ca o forță de necesitate inexorabilă.

Dacă trecem mai departe la alte influențe funcționale, trebuie să remarcăm că ele se exercită tot pe calea inconștientului. Așa e bunăoară cu fenomenul *creșterii*

[1] **Hesnard, *op. cit.,* p. 19.**

și al *dezvoltării,* cu ceea ce s-a numit *inconștientul filogenetic*[2]. Fiecare vîrstă are o altă mentalitate, o altă psihologie. Există desigur o psihologie a copilăriei, a pubertății, â maturității, a bătrîneții. Trecem de-a-lungul vieții noastre prin diferite etape caracteristice, prin diferite „perioade climaterice" cum le-a numit Freud. în special variațiile pubertății, cu apariția instinctului sexual, exercită o profundă transformare în personalitatea individului. Entuziasmurile profunde, aspirațiile religioase, duioșia, nevoia de tandrețe apar la această vîrstă. Mai tîrziu maturitatea pune problemele luptei pentru existență, creația valorilor obiective și sociale.

în fine, bătrînețea aduce cu ea cumințenia senină, experiența profundă, prudența. Dar aceste transformări în psihologia vîrstei rămîn departe de cîmpul conștiinței. Dacă trecem la partea fiziologică, aceleași constatări.

Funcționarea viscerelor, a secrețiilor interne, a tuturor proceselor de asimilare, nutrițiune, oxidare ori ardere rămîn deasemenea necunoscute conștiinței. Cel mult dacă tonusul vital general al cenesteziei noastre dă un fel de colorit vag sentimentului vital. Cu toate acestea, orice transformare survenită într-o funcție viscerală oarecare poate schimba în mod brusc umoarea sau buna noastră dispoziție. Acompaniamentul fiziologic al senzațiilor, de pildă acomodarea musculară în viziune, pata neagră, imaginile duble etc. nu sînt percepute de conștiință.

în funcționarea psihică propriu-zisă, același lucru. Mecanismul memoriei, al uitării, al asociației de idei, al raționamentului nu ne vor fi cunoscute în mod direct niciodată. Ceea ce cunoaștem e rezultatul final; etapele și procesul prin care s-a ajuns la acest rezultat ne sînt interzise. Inconștientul joacă un rol fundamentai aproape în toate funcțiile sufletești.

în memorie : o cantitate remarcabilă de amintiri a fost reținută fără ca subiectul să-și fi putut da seama. Din confesiile sau delirurile nevropaților se dezvăluie o mulțime de suvenire nebănuite. „O tînără fată cu educație severă și religioasă a reținut mii de fapte obscene, iar imaginația i-a furnizat toate explicațiile sexuale posibile. Cutare bolnav surexcitat de febră povestește o mulțime de detalii întîmplate cu mulți ani

[2] ***Ibid.* p. 26—27.**

înainte şi manifestă o «hiperamnezie» care nu e posibilă, decît dacă admitem conservaţiunea latentă a unor nenumărate imagini fixate în stare de neatenţie"[1].

In asociaţiile de idei, educaţia.vîrsta, dispoziţia momentului oferă conştiinţei o calitate de legături asociative *preformate,* după un fel de obişnuinţă asociativă caracteristică personalităţii subiectului. Fiecare va asocia altfel, după temperamentul său. De aceea nici o lege asociativă nu e infaibilă. Inconştientul ne poate oferi cele mai bizare împreunări[2].

însuşi raţionamentul nu e scutit de intervenţia inconştientului. Şcoala de la Wiirzburg, în special K. Marbe, a arătat că în psihologia judecăţii, interesul nostru inconştient alege premisele[3]. **Intr**-o carte mai recentă, E. Rignano *(La psychologie du raisonnement)* arată că gîndirea e înainte de toate „cea mai perfectă expresie a finalismului vital". Th. Ruyssen afirmase mai demult că „judecata e o selecţiune operată de către individ printre interesele sale, graţie simplicităţii organice şi motrice pe care o opune diversităţii excitaţiilor"[4]

în rezumat, toate operaţiile psihice ca şi funcţiile fiziologice nu ne apar în conştiinţă decît sub ultima lor formă de rezultat final. Mecanismul care le produce sau le prepară se desfăşură în inconştientul nostru.

Alături de automatismul psihologic, de inconştientul afectiv şi de cel funcţional, psihologii mai deosebesc încă o serie de fapte pe care le grupează sub rubrica : *inconştient dinamic.* Să vedem în ce constă această nouă formă şi dacă e nevoie de a constitui o nouă rubrică.

Prin inconştient dinamic (alţii îl numesc inconştient latent activ) se înţelege procesul creator efectuat fără

[1] **Hesnard, *op. cit,* p. 74.**

[2] **E Claparede, *L'assoeiation des idees,* Paris, 1904, passim.**

[3] **Asupra influenţei inconştientului în actul gîndirii, M. Ralea, *Relaţiunile dintre imagine şi gîndire, Studii filosofice,* 1916 ; K. Marbe, *Experimentale psychol. Untersuchungen iiber das Vrteil,* 1901 ; A. Binet, *Etude experimentale de Vintelligence,* 1903 ; E Rignano, *Psychologie du raisonnement;* Paris, 1918. Cf. de acelaşi autor : *Les formes superioures du raisonnement: le raisonnement intentionnel,* Scientia, 1915—1916 Th. Ruyssen, *Essai sur l'evolution psych. du raisonnement,* 1904.**

[4] **Th. Ribot, *La vie inconsciente et les mouvements,* p. 46 : „Gîndirea nu e decît o activitate care asociază, disociază şi percepe raporturi. Trebuie chiar să credem că această activitate este prin natura sa inconştientă".**

ştirea noastră în domeniul subconştiinţei. Fapte foarte disparate sînt grupate sub această denumire. E vorba întîi în primul rând de actele reprimate care reapar brusc, sub altă formă în conştiinţă. Dar aceste fapte ţin, prin natura lor, mai ales de inconştientul afectiv. E vorba pe urmă, de unele amintiri care îşi fac apariţia neaşteptat fără să ştim în ce împrejurare le-am achiziţionat. Mai sus, cînd am vorbit de inconştientul funcţional aplicat la memorie, am anunţat şi astfel de cazuri. Ele se explică perfect prin inconştientul funcţional.

în fine, în inconştientul dinamic intră mai ales faptele inventive inconştiente. Ribot le-a descris mai demult în opera sa *Essai sur l'imagination creatrice.* De atunci încoace face mare vîlvă cazul matematicianului Poincare. După cum se ştie, marele savant era demult în căutarea soluţiei unei funcţii de matematică superioară. După nenumărate eforturi raţionale, fu silit să constate că îi era imposibil să găsească ceva. într-o zi pe cînd se plimba pe malul mării şi pe cînd se gîndea la ceva complet străin de preocupările sale ştiinţifice, soluţia problemei îi veni în minte pe neaşteptate, fără nici o tranziţie. S-a vorbit de atîtea ori de lucrul fecund pe care îl săvîrşeşte inconştientul noaptea şi îl oferă dimineaţa, artistului, de-a gata, sub forma de rezultat final, de inspiraţie. A. de Musset avea obiceiul să zică : „on ne travaille pas, on ecoute, c'est comme un inconnu qui vous parle â l'oreille". H. Poincare descrie acest fenomen de inspiraţie în modul următor : „Ceea ce te uimeşte deodată, sînt aparenţele de iluminaţie subită, semne manifestate ale imul lung proces inconştient anterior... Adesea, cînd lucrezi la o chestiune grea, nu reuşeşti să faci nimic bun prima dată. După aceea, iei un repauz oarecare şi te reaşezi la lucru. în timpul primei jumătăţi de oră nu găseşti iarăşi nimic, pe urmă, deodată ideea decisivă se prezintă în minte. Se poate spune că lucrul conştient a devenit mai fecund fiindcă a fost întrerupt şi fiindcă repauzul i-a redat forţa şi prospeţimea. Dar e mai probabil că în acest repauz inconştientul a funcţionat şi că rezultatul acestei funcţionări s-a revelat geometrului ca în cazurile mai sus citate[3].

[1] **Dwelshauvers, *op. cit,* p. 160.**

Laplace ca şi Goethe ajunseseră la aceleaşi constatări. Newton, Descartes au ajuns la marile lor descoperiri tot pe calea iluminării subite. Cu toată claritatea sub care se prezintă aceste cazuri şi care invită la formarea unei noi categorii de fapte inconştiente, credem că sub rubrica „inconştient latent activ" se ascunde o contopire ceva mai complicată de fapte inconştiente deja menţionate mai sus. Găsim în astfel de cazuri în primul rând *automatisme psihologice.* In adevăr, toate confesiunile asupra cazurilor de inspiraţie sînt unanime în constatarea că aceasta nu vine decît după un lung antrenament, după *eforturi îndelungate şi repetate.* Activitatea psihică se exercită în repeţite rînduri într-o singură direcţie uniformă. Newton a spus-o : „geniul e o lungă răbdare". Preocuparea obsedantă cotidiană urmărind singura soluţie devine automată, subconştientă, printr-o lungă repetiţie. Subconştientul antrenat lucrează chiar cînd conştientul a încetat să mai fie preocupat sau şi-a impus un repauz, după legea pe care am constatat-o mai sus şi care arată că în cazurile de dezagregare a sintezei mentale, automatismele continuă activitatea lor singure şi chiar contra voinţei subiectului.

Nu trebuie să ne oprim însă aici. Inspiraţia e creatoare, pe cînd automatismul repetă. Ca să avem inspiraţie mai trebuie un element. Acesta e oferit de *inconştientul afectiv.* Automatismul face posibilă continuitatea de lucru dintre conştient şi inconştient. El culege datele noi găsite de raţiune, le mecanizează şi le repetă la subconştient. Atunci intervine inconştientul afectiv, care între mai multe automatisme face posibilă o *asociaţie.* Ceea ce e mai interesant e că asociaţia e tocmai aceea care convine soluţiei. Această potrivire exactă, această justă adaptare între două serii nu poate fi descoperită decît de sentiment prin găsirea unei tonalităţi afective comune. H. Poincare declară că : „demonstraţia care se elaborează inconştient e aceea care are mai mare *afinitate cu sentimentul nostru estetic".*

Dar acest sentiment e tocmai acel sentiment de armonie, de afinitate între două fenomene pe care nu-1 poate indica decît o forţă afectivă. Interesul nostru care e şi el profund încordat la găsirea soluţiei, grăbeşte rezultatul final prezentat sub formă de inspiraţie.

O asociaţie între mai multe automatisme, selecţionată de inconştientul afectiv, iată la ce se reduce ceea ce unii psihologi numesc inconştient dinamic ori latent-activ. De aceea noi credem că aceste fapte nu merită o categorie specială. Ele pot fi reduse la cele anterioare.

Rezumate pe scurt, acestea sînt faptele caracteristice din care e format inconştientul nostru. Sîntem departe de a le fi enumerat pe toate. Nu acesta e scopul acestui studiu. Faptele menţionate nu trebuie luate decît ca exemple mai caracteristice ale cîtorva categorii.

*

Enumerarea aceasta disparată a aspectelor sub care se prezintă inconştientul dovedeşte complexitatea acestui fenomen. Un automatism subconştient, un caz de inconştient afectiv sau unul de inconştient funcţional nu sînt unul şi acelaşi lucru. Multiple distincţii trebuiesc introduse fiindcă mecanismul lor, deşi în multe părţi comun, e totuşi deosebit în fiecare-caz. Fiecare din ele corespunde la altă funcţiune psihologică sau la altă utilitate biologică.

Pentru mai multă claritate, ni s-a oferit diferite Clasificări ale fenomenelor. Un psihiatru, A. Hesnard, într-o monografie recentă, destinge nu mai puţin de 20 forme de inconştient. Prima clasificare e în inconştient normal şi patologic. Intre formele normale distinge : inconştient evolutiv cu subdiviziunile sale : inconştient ontogehetic ereditar şi ancestral şi inconştient filogenetie; afectiv, receptiv, motor, interpsihic etc. Printre inconştientele patologice enumără : inconştient psihastenie, isteric, hipnotic, somnambulic, psihopatie.[1]

Un alt psiholog, Dwelshauvers, distinge : inconştient psihofiziologic, inconştient automatic sau subconştient, inconştient dinamic sau latent activ, inconştient de memorie, telepatic, afectiv, ereditar, social etc.[2] , .

Unele din aceste multiple forme —- după cum *am* văzut mai sus pentru inconştientul dinamic, — se pot reduce la alte forme mai simple^ E vorba de a găsi for-

[1] **A. Hesnard, *L'inconscient,* Paris, 1923.**
[2] **Dwelshauvers, *L'inconscient,* Paris, 1916.**

mele în adevăr ireductibile, de a contopi în tipurile cele mai simple toate aspectele vieţii sufleteşti inconştiente. Ţinînd samă de acest principiu, propunem următoarele două tipuri :

a) *Inconştient funcţional.* Funcţionarea organelor noastre filozofice ea şi aceea a elementelor psihice rămîne inconştientă. Dacă conştiinţa noastră ar fi lucidă la toate transformările survenite în cenestezia noastră, atunci adaptarea ei la lumea exterioară, cunpaşterea mediului înconjurător în lupta pentru existenţă ar fi fost complet paralizată. Omul e însă un animal ale cărui elemente de cunoaştere sînt proiectate în afară, către realitatea exterioară. Copilul capătă întîi percepţia lumii externe şi pe urmă conştiinţa eului. Atentă la adaptarea obiectivă, conştiinţa funcţionării interne a rămas fatal atrofiată. Observaţia internă, autoanaliza nu apare decît în unele psihoze. Atunci fiecare modificare organică e pîndită şi interpretată. Omul normal însă nu-şi studiază în fiecare minut cenestezia. El îşi îndreaptă atenţia în afară, de unde poate veni pericolul. Funcţionarea internă e oarecum înlăuntrul citadelei, apărată şi ţinută la adăpost de orice surpriză, de orice variaţie. Lipsa de variaţie aduce însă cu ea mecanizarea, automatizarea. Securitatea deplină aduce amorţeala şi umbra inconştiinţei. Şi nici nu putea fi altfel. Omul n-ar fi putut lupta pe două fronturi : intern şi extern. Ca să învingă în afară, îi trebuia linişte înăuntru.

Ca subdiviziuni ale acestui tip distingem : inconştient funcţional *fiziologic* (cenestezic), şi inconştient funcţional *psihic* (inconştient în senzaţii, memorie, asociaţie, inconştient-motor, în raţionament etc).

b) *Inconştient de adaptare la mediu.* Primul tip se referă la lumea psihică internă. Acest de al doilea priveşte adaptarea noastră la mediul exterior. în acest scop, avem nevoie de a învăţa anumite mişcări **de** a imita pe cele mai utile. Cînd aceste mişcări sînt des repetate, ele devin inconştiente sub formă **de** *automatisme.* Repetiţia aduce mecanizare, fiindcă înseamnă şi ea securitate. Ceea ce ne trezeşte conştiinţa e surpriza, noutatea. Pe aceasta o evităm fiindcă poate fi periculoasă ca orice lucru necunoscut. Repetiţia însă nu aduce nimic nou, deci nimic dăunător.

Automatismele ne ajută să ne adaptăm la mediu achiziţionînd conduite nouă. Cîte o dată avem însă interesul să conservăm unele conduite vechi, dar utile. Această sarcină ne-o facilitează *inconştientul afectiv.* Sub forma antipatiilor sau a simpatiilor, a emoţiilor sau a reprimărilor, el ne ajută instinctul de conservare.

Aceste două forme cu subdiviziunile lor cuprind toate manifestaţiile inconştiente. Ele ne vor permite să trecem cu mai multă claritate la explicaţia şi interpretarea mecanismului acestor fapte sufleteşti.

Unii psihologi însă clasifică formula inconştientului nu după natura lui, ci după *gradele* de intensitate sub care apare. Avem altfel : inconştient, subinconştient, conştient. Subconştientul ar fi acea regiune periferică a conştiinţei în care percepţiile ar pluti într-un fel de clar-obscur. Ne dăm seama de ele foarte imperfect : cînd sîntem absorbiţi de lectura unei cărţi de pildă nu auzim decît foarte puţin tic-tacul ceasornicului. Deosebită ca grad, natura subconştientului e aceeaşi cu a inconştientului. Nu vom face deci o menţiune specială pentru acest fenomen, Determinarea gradelor de conştiinţă a fost făcută şi experimental[1].

n

TEORIILE ACTUALE DESPRE NATURA INCONŞTIENTULUI

înainte de a încerca o interpretare proprie a faptelor descrise pînă acum, să trecem în revistă diferitele teorii, care au încercat să le dea o explicaţie unitară, într-un domeniu aşa de variat şi de difuz, în care analiza directă e de cele mai multe ori imposibilă şi în care singur raţionamentul prin analogie e la largul său, multiplicarea părerilor şi contradicţiilor între ele e firească.

în general, teoriile actuale relative la natura inconştientului sufăr de un inconvenient comun : consideră un singur grup de fapte, pe care-1 ridică la rangul de unică

[1] **Ernst Westphal : Ober *Haupt und Nebenaufgaben bei Reaktions verschen, Archiv fiir d. ges. Psychologie,* ton, p. 216 şi urm. Vezi şi I. Martin : *Ein experim. Beitrag zur Forschung der Unterbewussten, Leipzig,* 1905.**

realitate. Explicațiile altfel căpătate se prezintă fatal unilaterale, privind o singură față a problemei.

Unii psihologi au recurs la un procedeu mult mai comod încă. Pentru a nu se angaja în nici o părere determinată, ajunşi la concluzia că într-o materie aşa de contraversată discuția se poate eterniza, au alergat la subterfugiul următor : fără să dea nici o explicație naturei inconştientului, l-au admis totuşi ca o ipoteză, necesară metodologiei ştiințifice, ca o ipoteză, fără de care determinismul psihic devenea imposibil.

Exemplul altor ştiințe — acestea mult mai riguroase încă — cum ei*a fizica ori chimia îi întărea în această procedură. Fizicianul ori chimistul admite ipoteza gratuită, dar comodă a atomului, fără sâ-i explice natura, fără ca măcar să-1 constate. empiric : supoziție indispensabilă dacă nu apodictică, fără de care edificiul atîtor aplicațiuni de detaliu s-ar dărîma de la sine.

De ce nu i-ar fi permisă şi psihologului o metodă *analogă ?*

Intre faza luminoasă a conştiinței şi absența somnului nu se interpune doar un neant de vid sufletesc. Viața sufletească e continuă şi de la conştiința luminoasă şi pînă la leşin există o întreagă serie de stări intermediare, care se leagă în mod necesar între ele. Dar chiar în timpul somnului activitatea psihică nu încetează. Cum s-ar explica altfel persistența memoriei şi unitatea eului ? Determinismul psihic ne îndeamnă să adoptăm în mod absolut necesar ipoteza unui inconştient.

A judeca astfel nu înseamnă însă a explica viața psihică inconştientă. înseamnă pur şi simplu a înlătura o dificultate printr-un artificiu metodologic, a închide ochii asupra realității, mascată de un provizorat, de un fel de comprornis intelectual care nu scuzează în nici un caz o lipsă de aprofundare a problemei. Cercetătorii mai conştiincioşi, nemulțumiți de expediente ştiințifice, au mers atunci rftai departe, cercînd să intre chiar în natura fenomenului.

Explicația de fond, care se găsea mai la îndemînă şi care se oferă mai simplu şi de o mai aparentă simplicitate a fost *teoria fiziologică.*

A fost o vreme cînd fiziologia părea că închide într-însa toate misterele vieții sufleteşti. Entuziasmul materialist, care • concepea ca un -«epifenomen»-, găsea în

funcționarea neuronilor, în localizarea centrelor, /jpri 'in! observarea irigației sanguine, baza sigură pe care se putea aşeza fluiditatea insesizabilă a actelor psihice.

Cel puțin aşa subiectivismul introspecțiunii era înlăturat, psihologia devenea o ştiință naturală reductibilă/ la surorile ei şi mai serioase anatomia, fiziologia şi biologia.

Cam în acelaşi timp psihologii englezi — Maudsley printre primii — apoi Taine şi fiziologiştii francezi au făcut o interesantă descoperire. Ei au demonstrat existența unui sentiment vital, colecție a tuturor funcțiunilor viscerale şi a ecourilor pe care acestea le trimiteau în conştiință.

Cenestezia, — aşa s-a numit ştiințificeşte noua descoperire — a pasionat pe toți psihologii timp de o jumătate de veac. Ea trebuia să rezolve toate punctele de întrebare, toate lacunele, toate misterele. Th. Ribot a băgat-o în toate fenomenele sufleteşti, în care măcar un rol secundar îi era întotdeauna asigurat.

Conştiința cu elementele ei, atențiunea şi raționamentul, se închegau deasupra unei alte realități mai obscure, mai confuze : cenestezia.

Din totalitatea funcțiunilor viscerale — circulațiune, secrețiuni interne, digestie, oxidare, ardere etc. — se desprindea o tonalitate vitală, o armonie fiziologică specifică, care trimetea diferite influențe, în etajul de sus, dacă se poate spune, în organizarea vieții conştiente. Sub acest aspect, se considera cenestezia ca un *izvor de energie* care trimite vieții mentale superioare aportul şi ajutorul său. Altă dată, aceeaşi cenestezie trebuia să devină rezervorul în care se strîngeau imaginile şi senzațiile dispărute, *substanța care* serveşte de acumulator al elementelor sufleteşti, cînd conştiința le îndepărtează din sfera ei. în fine, pentru alții, tonusul vital mai avea rolul de a asigura *identitatea eului* şi unitatea conştiițnei. Cenestezia, fiind specifică unui individ, formează canavaua pe care se abordează toate manifestările personalității.

Concepută în acelaşi timp sub aspectul unui izvor de energie, al unui acumulator de senzațiuni dispărute şi al unui suport al identității eului, cenestezia ne apare ca un fel de entitate metafizică «bonne â tout faire». Explicînd prea mult, ea nu explică nimic. Dacă e adevărat că sentimentul vital, organic formează ambianța comună prin care se desfăşoară toată conştiința, nu e mai puțin

adevărat că „e greu de înțeles reviviscența memoriei **şi** influența cerebrației latente asupra activității conştiente, plecînd de la un zero de la un neant psihic"

Fiziologia redusă numită la propriile ei puteri nu va putea explica niciodată activitatea psihică.

Cu toate acestea e imposibil de trecut peste influența inconştientă a cenestezei în formarea stărilor de conştiință. In cazurile de idioție ori demență, în care imaginația ori interesul sînt cu totul atrofiate, actele sufleteşti ca şi acțiunile sînt determinate de sentimente organice. O mulțime de ticuri care obsedează bolnavul zile de-a rîndul nu pot să aibă alt motiv decît nevoia de a satisface ori de a ține trează cutare senzație, pe care un subiect normal, distrat de activitatea exterioară, o ignorează cu desăvîrşire[2]. Alți bolnavi dau dovadă, în alegerea alimentelor de un discernămînt, care trebuie să traducă aptitudinile lor digestive. Dacă sînt vegetarieni, vor respinge orice mîncare de carne[3].

Rolul cenesteziei e limitat însă numai la unele forme de inconştient. Ea explică inconştientul funcțional şi o parte din inconştientul afectiv, acel legat de constituția noastră organică internă. Inconştientul afectiv provocat de lumea exterioară cosmică ori socială, ca şi automatismul psihologic, rămîn în orice caz neexplicate de ipoteza cenestezică.

Cu atît mai puțin satisfăcătoare sînt explicațiunile fiziologice, bazate pe funcțiunea centrelor nervoase. Un fiziologist german, *Schleich*[4], a încercat o teorie asupra faptelor inconştiente luînd un punct de plecare anatomo-fiziologic. După dînsul, conştiința se explică printr-un fel de rezistență, inhibiție *(Hemmung)* a unor căi nervoase care, întîrziind reacțiunea motrice consecutivă unei excitații oarecare, nu permite funcționarea decît a unui grup restrîns de centre cerebrale. „Puterea aceasta de inhibiție creşte cu vîrstă sistemelor anatomice pe care le oprimă : incercînd prin experiență, care căi coordonate sînt mai avantajoase pentru economia

[1] **H. Wallon, *La conscience et la vie subconsciente, Journal de psychologie,* 1920, p. 110 ; Hesnatd, op. cit, p. 227**

[2] **H. Wallon. *Les problemes biologique de la conscience in Trăite de psychologie* de G. Dumas, voi I, p. 224—225.**

[3] ***Ibid.***

[4] **Schleich, *Von der Seele,* Berlin, 1920.**

totală, ea menține automatizate solid activitățile vegetative şi nu ezită decît față de achizițiunile recente ale individului. In timp ce anumite tendințe ancestrale sînt definitiv inhibiționate şi în afară de puterea asociativă a centrelor superioare, funcțiunea recentă şi plastică a inhibiției *(Hemmung)* întinde tentacule nesigure care exploatează timid prezentul şi noutatea, neştiind ce trebuie să reție. Dar în adîncimile sufleteşti ale individului, orientat astfel către realitate de cele mai recente activități, se exercită încă forțele atavice, ca un testament nelămurit al sufletului strămoşilor. Acestea nu cer altceva decît să învingă inhibiția care-şi slăbeşte acțiunea în somn, în oboseală, în stările de nevroză. Toxinele amorțesc munca despotică a maselor celulare corticale de inhibiție... Inhibiția care comandă rezistența căilor nervoase e sub dependența echilibrului humoral şi endocrinian... Inconştientul e activitatea ancestrală fixată în masa cerebrală centrală, activitate puternică şi solid menținută în geniu, imposibilă de conținut în nebunie, dar totdeauna mai mult sau mai puțin automatizată în vederea conservării individului"[1].

După cum se poate vedea explicația anatomo-fiziologioă a lui Schleich nu e decît o ipoteză gratuită. Funcționarea normală a celulelor nervoase şi procesul intim care se degajă din ele scapă oricărei observațiuni directe. Explicările fiziologice de acest fel nu sînt decît supozițiuni imaginare mai mult sau mai puțin în concordanță cu un grup de fapte. De o constatare empirică, experimentală nu poate fi vorba. De aceea ipoteza aceasta se loveşte de aceleaşi obiecțiuni ca şi teoria cenestezică de mai sus.

Utilizînd ceea ce apare evident din influența cenesteziei asupra conştiinței, alt grup de teorii, pe care le-am numi *sintetiste,* au ferit o explicație, rămasă, timp de cîteva decenii, clasică. în primul său volum *Automatisme psychologique,* apoi în cel următoare *Nevroses et idees fixes* şi *Les obsessions et la psychasthenie,* Pierre Janet a lansat o serie de formule pe cît de ingenioase pe atît de elegante, care au impus

[1] **Schleich, *op. cit;* Hesnard, *op. cit.,* p. 230—231.**

atenției psihologilor faimoasa sa teorie a sintezei mentale. Cu puține deosebiri, A. Binet și Jastrow[1] s-au raliat la aceleași puncte de vedere. După acești autori, în special după Janet, cel mai profund și mai original dintre ei, conștiința e o sinteză activă a tuturor elementelor psihice grupate într-o individualitate. Funcțiunea ei e de a strînge într-un mănunchi bine închegat toată pluritatea fenomenelor sufletești. Ea asimilează în sînul ei totalitatea percepțiunilor venite din afară, pe care le completează într-o perpetuă devenire cu ideile, tendințele și amintirile anterioare. Acest grup sintetic înglobînd toate sistemele psihice parțiale, formează unitatea sufletului nostru.

Cîteodată însă, din diferite cauze, neprecizate încă, această activitate unificatoare își restrînge cîmpul activității. Ea nu se mai aplică, decît asupra unui grup restrîns de fenomene sufletești și, fatal, ca corolar, o categorie întreagă de sentimente, reprezentări rămîn în afară de orbita ei de acțiune, ca un fel de «sisteme emancipate». Acestea, printr-un proces de autonomizare, de dezrobire, continuă să se dezvolte independent de sfera centrală de atracție, constituind, dacă se poate spune, o serie de conștiințe particulare, simultane conștiinței principale. Aceste elemente «emancipate», pe care funcțiunea sintetică nu le poate îngloba, rămîn în afară de conștința noastră, străine, nebănuite, exercitînd doar influențe obscure și confuze. Ele constituie lumea subconștientului cu tainele ei necunoscute. Se poate vedea foarte bine efectuarea acestui proces, în cazurile de anestezie isterică ori de depersonalizare. Un subiect atins de aceste afecțiuni mintale devine străin mișcărilor sale proprii, gesturilor pe care le face el însuși; n-aude cuvintele unuia din interlocutorii săi, dar le aude pe ale celorlalți; percepe obiectele de pe o masă, dar nu percepe masa pe care sînt așezate[2]. Diminuarea, acel „retrecissement du champ de la conscience", lasă în afară de ea o mulțime de elemeițțe de care nu-și mai poate da seama. Din sinteza centrală activă s-au despărțit elemente psihice, constituind in-r conștientul, parte sufletească obscură inanalizabilă de către mijloacele normale de reprezentare și atenție.

[1] A. Binet, *Les alterations de la personnalite,* Paris, 1892 ; Jastrow, *La subconscience,* Paris, Alean, 1908.

[2] P. Janet, *Vautomatisme psychologique,* 1889 ; *L'elat mental des hysteriques,* 2 voi, 1894 ; *Nevroses et idees fixez,* 1898 ; cf. H. Wallon, *La conscience et la vie subconsciente* în *Journal de Psychologie,* 1921, p. 101 și urm.

Ce trebuie să credem de această teorie ? Care e valoarea ei în problema care ne preocupă ?

înainte de toate, spiritul în care e formulată trebuie să ne impuie diferite rezerve. Noțiunea aceasta de sinteză e o reminiscență a psihologiei asociaționiste[1]. Ca și psihologii englezi, care au fundat asociaționismul, Pierre Janet concepe psihismul sub punctul de vedere al unui atomism, al unei pulberi de elemente, care, adiționate între ele, după o ierarhie dată și o gradație ascendentă, ar constitui un conglomerat, un agregat principal, reprezentat de conștiință. Elementele mai simple s-ar grupa între ele după legea asociației ca să dea naștere la elemente complexe, acestea la rîndul lor s-ar reuni după același principiu ca să constituie elemente și mai complicate și așa mai departe pînă la funcțiunea cea mai superioară *in* ordinea ierarhică, conștiința, care s-ar înfățișa ca maximul de sinteză activă.

După cum remarcă Peirce, subconștiința e o conștiință inferioară, una din multiplele conștiințe particulare, care ar trebui să coexiste simultan cu cea centrală[2]. Dat care e relațiunea care leagă între ele, într-un mediu așa de anarhic, diferitele conștiințe ? Așa cum le concepe Janet, ele apar ca complet autonome, detașate de cîmpul sintetic central. Influența subconștientului asupra conștientului devine astfel imposibilă — observația cotidiană însă ne indică tocmai contrariul. Să remarcăm, ne atrage atenția Peirce, că materialul vieții noastre psihice intră mult mai des decît o credem în conștiința noastră... Prezențele de spirit, felul lor de a privi lucrurile, sfîrșitul frazelor noastre care are un aspect pe care începutul aceleiași fraze nu ni-1 indica deloc, toate acestea, plus o

[1] Aceleași concepții asupra inconștientului cu mici modificări le găsim și în Hoffding, *Psychologie,* p. 85—100; Paulihan, *L'activite mentale et lois de l'esprit,* 1889, passim și Dwelshauvers, op. *cit.* p. 73—105.

[2] Peirce, *An appeal from-the prevalent doctrine of detached subconsciousness,* New York,, 1906, citat de Ribot, *Les mouvements et l'activite inconsciente; Revue philos,* 1912, Iulie, p. 73.

infinitate de experienţe zilnice, probează abundenţa activităţii verbale, care lucrează undeva dincolo de limitele conştiinţei...

Nu numai că fuziunea „conştient-subconştient" e aşa de intimă, încît influenţele reciproce se exercită incontinuu ca un fel de osmoză psihică, dar e imposibil, după cum a arătat W. James, de a despărţi elementele sufleteşti intre ele, psihicul nostru formînd o totalitate dată, care reacţionează integral şi unitar, reflectînd specificitatea eului, în orice act sufletesc. A opera ***o*** sciziune a diverselor elemente înseamnă a urma o procedură arbitrară. Funcţiunea aperceptivă, acea „attitude du moi" e prezentată chiar şi în cea mai infimă percepţie realizînd unitatea indivizibilă a personalităţii noastre. Dar cum se poate împăca cu o asemenea concepţie pluralitatea conştiinţelor indicată de Janet ? Dar nu numai atît. Metoda pe care e fundată teoria sintetistă e viciată. Cum a observat Janet pluralitatea conştiinţelor şi realitatea unor elemente emancipate prin diminuarea funcţiunei centrale de sinteză ? Prin mărturiile prin care i le-au făcut bolnavii despre ceea ce simt ei. Mulţi dintre ei sufăr in momentele de criză de un sentiment de incompletitudine". Ceva pare că le lipseşte, ceva care a scăpat din cîmpul observaţiei lor directe. Alţii simt că se formează în ei fiinţe streine, conştiinţe stranii pe care nu le pot înţelege. Pe confesiunile unor astfel de bolnavi îşi întemeiază Pierre Janet teoria. Dar e legitimă oare această metodă ? Introspecţiunea subiectivă a bolnavilor poate ea constitui un document sigur ? Credem din contră că afirmaţiile bolnavilor n-au decît o existenţă subiectivă, valabile numai pentru ei. Ele nu pot avea o realitate pentru un cercetător decît controlate după un criteriu obiectiv. De cele mai multe ori, cînd nevropatul ori psihastenicul declară că îi lipseşte ceva, aceasta nu e decît o iluzie. Pe astfel de date însă, nu se poate constitui o explicaţiune valabil ştiinţifică.

In plus, o mulţime de forme inconştiente rămîn inexplicate în cadrul unei astfel de teorii. Cu toată partea pe care o face cenesteziei, luată mai mult în accepţia ei fiziologică, explicaţia sintetistă e mai ales de natură intelectualistă. Şi privită sub acest unghi ea se prezintă ca un fel de petiţie de principiu. în orice caz, ea se reduce la afirmaţia următoare : tot ce nu e-

înglobat în sinteza activă e subconştient, adică tot ce nu e conştient e inconştient. Dar o astfel de explicaţi? oricine poate constata că nu e prea satisfăcătoare

în faţa acestor teorii s-au ridicat altele, care trebuiau să remedieze mai ales această din urmă lacună. Oprimată multă vreme de intelectualismul steril al psihologiei franceze din sec. XVIII, al unui Condillac sau Lamettrie, sau de acela al asociaţionismului englez, către sfîrşitul secolului trecut, sub influenţa unui Ribot, James ori Wundt, ştiinţa sufletului, recunoscînd nedreptatea făcută sentimentului, şi-a îndreptat toate instrumentele de observaţie către acest domeniu. Am avut atunci o fază, în care psihologia era numai afectivă. Se neutraliza exagerarea intelectualistă printr-o alta sentimentală. Judecăţile de valoare, logica afectivă, alterarea implicită chiar a constatării obiective de către legile afectului fură preocupările de frunte ale oamenilor de ştiinţă. Ribot a scris o „logică" afectivă ca s-o opuie aceleia intelectuale, ca o rivală ameninţătoare şi periculoasă.

în asemenea ambianţă ştiinţifică, era greu ca teoriile asupra inconştientului sau a intermediarului dintre acesta şi conştiinţă, subconştientul[1], să nu devie pur afective.

S-au făcut multe tentative de explicaţiuni în acest fel. Cea mai tipică dintre toate e aceea legată de numele lui Bazaillas[2]. Bazat pe o subtilă analiză a emoţiei muzicale, el arată că inconştientul nu e altceva decît „afectiv pur", degajat de suportul reprezentărilor şi al ideilor : o tonalitate vagă şi difuză inexprimabilă prin substanţa elementelor intelectuale. Iată propriile sale cuvinte : „Inconştientul nu e decît o conştiinţă în stare pură, o conştiinţă din care elementul reprezentativ s-a

[1] Pentru mulţi psihologi, subconştientul nu e declt un grad mai diluat, mai confuz de conştiinţă, intermediar între acesta şi starea totală de inconştiinţă. Pentru alţii, subconştient şi conştient sînt sinonime.

[2] Bazaillas, *Musique et inconscience,* Paris, Alean, 1909.

retras... Condiția sa e vegetativă şi ireductibilă la intelectualitate... Rămîne atunci o conştiință afectivă degajată de orice schemă motrice, care nu e decît viața tendințelor surprinsă în starea ei originară[1].

Sau mai departe : „Trebuie ca, pe deasupra conceptualismului conştiinței distincte să admitem un dinamism fundamental... Formațiile logicii inconştiente nu se organizează după logica rațională, ci, din contră, în afară de ea. Logica e o rarefacție a energiilor, a dinamismului vital inconştient"[2]

In fine : „Inconştientul e ireprezentabil; e o conştiință afectivă liberă"[3].

Formele sub care se prezintă acest dinamism afectiv sînt reveria, senzualitatea visătoare, fără obiect, în fine muzica, care **e,** pentru Bazaillas, realizarea afectivității pure..

Estetismul mistic din această bizară teorie se precizează cu o noțiune mai clară, în lucrările lui Abramowski[4]. Intîi, metoda e mai ştiințifică : procedeul experimental e în primul rang. Pe urmă, analiza e mai precisă fiindcă e stabilită de observații controlabile, nu pe supoziții sentimentale ori intuitive.

Abramowski **e** şi el de părere că natura subconştientului e afectivă. Se poate zice ca **e** un caz de memorie afectivă. Toate sentimentele sau emoțiile care trec prin viața noastră sufletească numai o clipă şi pe urmă sînt *uitate* nu dispar cu desăvîrşire din structura psihică. Din contra, ele se adună încetul cu încetul sub conştiință şi formează un bloc de reziduuri emoționale.

Personalitatea noastră, cu caracterele ei specifice, e ecoul acelei coaliții de afecte uitate, trecute odată ca o scîntee prin conştiință şi pe urmă înmagazinate în rezervorul de sub ea. Ca şi Bazaillas, Abramowski e convins că inconştientul e „forma afectivă, anintelectuală a conştiinței. Stările cenestezice n-ar fi decît fuziunea unor anumite grupuri de fapte emoționale uitate"[1]. Această «masse de l'oublie» — cum o numeşte el —, creşte veşnic devenind «une accumulation de tous les oublies». Amintirile uitate nu se grămădesc însă pasiv în subteranele conştiinței noastre. Ele au un rol activ, influențînd toate actele mentale, formînd ceea ce autorul numeşte *«la resistance des oublies».*

[1] **Bazaillas, *Musiqtie et inconscience,* p. 191—192.**

3 E:,' **p. 139,vezi'în sens contrar Ribot,** ***Les mouvements et l'activite inconsciente, Revue philosophtque,*** **1912, p. 69.**

*** Abramowski, *Dissociation et transformatton du subconsw.t Revue philosophtque,* 1900 ; de acelaşi autor: *Le subconscient normal,* Paris, 1914.**

Noțiunea aceasta de «rezistență», timidă încă în teoria lui Abramowski, capătă o extensiune extraordinară în una din cele mai celebre, mai discutate şi mai fecunde teorii psihologice ale timpului^ în psihoanaliza lui Freud. Ideea că orice inhibiție a unui sentiment nu reuşeşte să-1 distrugă, ci din contră îl suprimă doar provizor din conştiință, ca să-1 treacă în subconştient, unde, complicat cu alte inhibiții anterioare, se răzbună, transformînd întreaga directivă a spiritului omenesc, devine explicația centrală a inconştientului afectiv în şcoala psihoanalitică vieneză.

Primele volume ale lui Freud au un sens pur medical. Adept al lui Breuer, care înaintea sa întrebuințează analiza emoțiunilor refuzate ca o cauză a isteriei, Freud pleacă din acelaşi domeniu ca şi maestrul său, ca să sfîrşească printr-o metafizică generală aplicabilă în toate ramurile vieții sufleteşti. Am arătat mai sus, cînd am enumărat cîteva fapte inconştiente, felul cum înfăţişează inconştientul afectiv celebrul psihiatru austriac. Vom relua raționamentul său, ca să evidențiem mai bine valoare teoriei sale.

Freud e şi el un adept al psihologiei afective. Sub conştiința noastră, făcută din concepte şi reprezentări, există o structură sufletească confuză, adesea inanalizabilă, compusă din tendințe puternice, din instincte ancestrale, din emoții fundamentale. Studiul anomaliilor psihice de tot felul, de la simple visuri pînă la nevroze complicate, ne arată existența unui inconştient. In el rezidă sentimente puternice, păstrate cu aceeaşi vigoare încă din epoca infantilismului nostru. Totuşi aceste afecte fundamentale, deşi puternic înrădăcinate în noi, adesea nici nu le bănuiam existența.

[1] **Abramowski, *La resistance de l'oublie et les sentiments generiques, Journal de Psychologie,* 1910.**

Aceasta nu înseamnă că vitalitatea lor e scăzută- Din contra, ele conţin o forţă fundamentală elementară, care se grupează în jurul lor într-un fel de constelaţiuni, complexe, compuse din alte imagini, sentimente ori tendinţe mai secundare. Motivul pentru care, forţele sufleteşti inconştiente nu pătrund pînă în lumina conştiinţei e altul. Creierul nostru se poate asemăna cu un sistem de lentile dintr-un aparat optic. Numai unele din raze sînt refractate de acest aparat, astfel ca să ajungă pînă la organul nostru perceptiv. Tot aşa funcţiile noastre superioare nu permit intrarea liberă a oricărui element sufletesc pînă în sferele conştiinţei. Dedesubtul acesteia rezidă o întreagă lume necunoscută. Ori cît de puţin sondabil ar fi acest domeniu, se poate deosebi în el două etape, două faze. Una e compusă din *inconştientul propriu-zis (Unbewusst).* Acolo se găsesc instinctele fundamentale, cele mai demult achiziţionate, a căror vîrstă e ancestrală. Mai sus, în a doua etapă, în aceea a *preconştientului (Vorbewussty* (egală cu aceea a subconştientului la alţi psihologi) se găsesc fenomene mai recente, gata a păşi pragul conştiinţei : visuri, momente de distracţie, inspiraţie, etc. şi care ne aduc dovada existenţei unui mediu psihic mai profund, necunoscut de sferele sufleteşti superioare,

Conştiinţa însă nu e veşnic deschisă acestor însuşiri. Ea nu e dispusă să primească oricum şi oricînd îrt sinul ei elementele preconştiente. Din contra, din diferite motive morale ori sociale, ea exercită o severă cenzură *(Censur),* filtrînd tendinţele obscure, instinctive; printr-un fel de carantină morală, printr-o serie de *instanţe (Instanzen),* care au ca scop să transforme bru-> talitatea aptitudinilor ancestrale în sentimente convenabile. Cutare instinct dispărut din moravurile actuale ale societăţii civilizate va fi supus unor elaborări, care pot merge de la o simplă condamnare sau *inhibiţie (Hemmung, refoulement)* a actului, pînă la o *canalizare* a lui. Alte daţi chiar tendinţa primitivă e transformată printr-un proces pe care Freud îl numeşte *sublimaţie*[1], operaţie care are drept rezultat substituirea unui sentiment moral sau social acceptabil, altuia de o natură mai pri-

[1] **S. Freud, *Introduction ă la psychanalyse,* Trad. Janckelevitch, Paris, 1922, p. 372, vezi şi *Die Traumdeutung,* 1911.**

mitivâ. Ruşinea, pudoarea, superstiţia religioasă, mila impun conştiinţei o veşnică cenzură care refuză toate elementele venite din inconştient şi trecute prin preconştient şi prin *instanţele* mai sus pomenite[1].

Elementele inconştiente sublimate ori pur şi simplu refuzate nu se resemnează să dispară cu totul din organizaţia noastră sufletească, ori cel puţin să se mulţumească cu un rol pasiv. Forţa lor e elementară, fiindcă ceea ce e profund animalic în noi e conţinut în ele. **In** primul rînd, tendinţele sexuale şi în general tendinţa către desfătare şi plăcere sub orice formă *(Libido).* Ele se grupează în puternice complexe şi domină despotic directivele noastre mentale. Inconştientul, reprimind toate elementele refuzate de conştiinţă, lucrează asupra acesteia in mod indirect. El provoacă toate speciile de „lapsus-uri". *(Fehlleistung):* erorile de scris, de lectură ori de vorbit, uitarea de nume, proiecte, impresii, pierderile neaşteptate de obiecte. Toate acestea nu se fac la întîmplare. Fiecare din ele are o semnificaţie precisă. Cînd o femeie autoritară zice, de pildă, din greşeală, despre bărbatul său : „Poate să mănînce şi să bea tot ce *vreau"* voind să spuie „poate să mănînce şi bea tot ce *vrea",* aceasta are un sens inconştient precis. Cînd unei doamne, astăzi divorţată, i se întîmplase mai înaintea divorţului să semneze un act cu numele ei de domnişoară, aceasta înseamnă, după Freud, că avea încă mai de mult inhibiţionată, fără s-o declare, intenţia de divorţ şi că acest lapsus o trăda inconştient. „Cunosc cazul altor femei, scrie Freud, care, în timpul călătoriei de nuntă şi-a pierdut verigheta, accident, căruia evenimentele ulterioare i-au dat o anumită semnificaţie[2]. Se povesteşte, de asemeni, cazul unui celebru chimist german, a cărui nuntă nu a putut avea loc fiindcă uitase ceasul ceremoniei şi fiindcă, în loc să se ducă la biserică, s-a dus la laborator. Era însă destul de conştient ca să rămîie la această primă tentativă şi a murit celibatar la adînci bătrîneţe[3]. Cînd o doamnă, de altfel foarte cinstită, pune în geamantanul său, din greşeală,

[1] **S. Freud. *Enige Bemerkungen iiber den Begriff des Unbevussten* In : *Internationale Zeitschrift jur ărztliche Psychoanalyse,* 1919.**

[2] **S. Freud, *Introduction ă la psychanalyse* p. 69.**

[3] ***Ibid.,* aceeaşi pagină.**

un obiect de artă al unui cumnat al său, se întîmplă că obiectul îi plăcea mult; că plăcerea era inhibiționată, şi că se răzbuna inconştient[1]. Cînd un gazetar scrie „Kornprinz", în loc de „Kronprinz", aceasta înseamnă, după Freud, că gazetarul îşi refuzase în acel moment o dorință în legătură cu greşeala făcută[2]. „Dacă cineva uită o întîlnire pe care a acceptat-o şi la care e decis să se ducă, motivul cel mai probabil pentru care 1-a uitat trebuie căutat adeseori în antipatia pe care o nutreşte contra persoanei cu care trebuie să se întîlnească. Dar analiza ar putea să arate că tendința perturbatoare se raportează nu la persoana pe care vrea s-o evite, ci la locul unde trebuie să aibă loc întâlnirea, loc care îi trezeşte o penibilă amintire"[3].

Iată atîtea cazuri de „lapsus" verbal, de acțiune ori de scris şi în care găsim acelaşi element comun : o tendință oarecare reprimată. — „Cum persoana care vorbeşte (lucrează ori scrie) s-a hotărît să nu lase să se întrevadă acea tendință în discurs, ea comite un «lapsus»- adică, tendința reprimată se manifestă chiar contra voinței persoanei, fie modificînd intenția declarată, fie confundîndu-se cu ea, fie luîndu-i pur şi simplu locul"[4].

In ultimele sale scrieri, Freud a ajuns la concluzia că tendința fundamentală din noi şi care se găseşte veşnic reprimată e cea sexuală. Din această comprimare a sexualității, din motive sociale ori morale, reies toate complicațiile psihice şi în primul rînd nevrozele : neurastenia sau isteria. Dînd o importanță capitală şi aproape exclusivă acestor tendințe pe care le găseşte pretutindeni, chiar şi în acte foarte îndepărtate de o astfel de natură, psihiatrul vienez depăşeşte cu mult concluziile legitime ale unei investigațiuni pozitive. De-aici exagerările cunoscute care au transformat fecundele sale ob* servațiuni clinice &ri psihologice într-un pansexualisrn metafizic şi universalist.

Elevii săi însă au căutat să înlăture această exagerare a maestrului. Printre primii, Adler, după un studiu amănunțit al mentalității nevropaților, ajunge la concluzii puțin deosebite decît acelea ale şefului şcolii. Tendințele fundamentale care constituiesc lumea inconştientului nu sînt cele sexuale. Ele trebuiesc căutate în altă parte şi trebuiesc grupate în *instinctul eului (Ichtrieb)* [1]

Conflictul dintre conştient şi inconştient, între tendință dinamică şi cenzură reprimată nu e decît conflictul dintre aspirațiile personalității, pe de o parte, şi mediul social, pe de alta. Fiecare din noi, animat de un fel de „voință către putere", caută să desfăşoare în afară un instinct de dominație, de liberă expansiune a forțelor sale, care e incompatibilă cu viața în mediul social. Cum realizarea tuturor tendințelor individuale are o margine, ambiția se transpune în lumi ideale unde expansiunea liberă, afirmarea deplină a tendințelor eului îşi închipuie o iluzorie libertate. De aici crearea simbolismului, a artei, a. povestirii, menită să satisfacă artificial, ca un derivativ consolator, ceea ce realitatea practică refuză. Reprimarea inconştientului, conceput sub această prismă, duce într-o primă etapă la ascetism. Dacă reprimarea instinctelor personale e mai puternică încă, ea poate să ducă la diferite nevroze. După acest psihoanalist nietzscheian, nevropatul nu caută să satisfacă atît instinctul sexual, cît nevoia de afirmare, putere de dominație. Dacă devine un pervers sexual, „aceasta nu se întîmplă decît din frica de a nu găsi în sexualitate un copărtaş de care îi e frică să nu fie dominat"[2].

Conciliind sexualismul lui Freud cu instinctul de opresiune şi dominație al lui Adler, un alt discipol al şcoalei psihoanalitice, Jung, a ajuns la o sinteză-compromis intre aceste două opinii extreme. Pentru el, nu există decît un singur instinct, o singură tendință care animă inconştientul : un fel de elan vital. Acest instinct vital, îşi îndreaptă cursul către două curente : unul se îndreaptă către eu (introversiune), celălalt către realitatea exterioară (extroversiune). Exagerarea unui curent

[1] ***Ibid.*, p. 67.**
[2] ***Ibid.*, p. 41.**
[3] ***Ibid.*, p, 85.**
[4] ***Ibid.*, p. 77.**

[1] **Adler, *Der Agressionstrieb im Leben und Neurose* în *Fortschritt der med.*, 1908 ; *Uber neurotische Dispositionen* în *Jahrbuch fiir Psychoanalyse und psychische Forschung,* 1909 ; *Uber der nervdsen Charakter,* Wiesbaden, 1912.**

[2] **Pentru o expunere mai largă a teoriei lui Adler vezi: Hesnard, op. *cit.*, 215 ; Regis et Hesnard, *La psychoanalyse des n6vroses et psychoses.* Paris, Alean, 1922.**

într-o direcție ori într-alta aduce nevroza. în cazul cînd subiectul e preocupat exclusiv de forul său interior, de un fel de egotism exagerat, indiferent la adaptarea socială, el cade în neurastenie, psihastenie ori demență precoce. Din contră, dacă realitatea exterioară îl atrage peste măsură, așa încît își uită personalitatea, el poate ajunge la isterie. Nevroza și într-un caz și în celălalt, ne apare ca o insuficiență evolutivă a instinctului[1].

Inconștientul nu e format, dealtfel, după Jung, numai din tendințe individuale. Pe deasupra acestora, domină un fel de inconștient colectiv și ancestral. Dorm în noi toate achizițiunile strămoșilor și ale societăților care ne-au precedat. Un fel de strigoi necunoscuți ne terorizează din noaptea timpurilor. Toate evoluțiile succesive ale speței, toate achizițiile umanității în mersul ei istoric sînt înregistrate și reținute. Ele formează deasupra inconștientului personal, un supra-conștient *(Vberbewusst)* colectiv. Nevrozele răscolesc în noi vechile simboluri ale limbajului, ale artei primitive etc. sub forma unor imagini arhaice *(Urtumliche Bilder).* în orice individ zac astfel, în mod latent, imagini religioase, magice, imaginile strămoșilor, ale eroilor, reziduuri parazitare ale unei vieți sociale dispărute. în subiectele atinse de boli mentale, aceste elemente ancestrale dau năvală în conștiință și se substituiesc conținutului ei actual[2]).

Un fiziolog englez W. H. Rivers a încercat o adaptare biologică a principiilor lui Freud[3]. Cîmpul său de cercetare a fost războiul. în momentele de teroare ca și în viața sufletească a soldaților atinși de răni ori de lovituri craniene, se putea observa mai bine ca oriunde

[1] **Jung,** ***Zur Psychologie und Pathologie sogennauter okkulter Phănomene.,*** **Lespzig, 1902 ;** ***Psychoanalyse und Associationsexperiment*** **în** ***Jahrbuch fur Psychoanalyse,*** **1906 ;** ***Sur la psychologie des processus inconscients,*** **Zurich, 1919 ;** ***La structure de l'inconscient*** **în** ***Archives de Psychologie,*** **1916.**

[2] **Jung, op. cit. Vezi de asemenea păreri asemănătoare la Măder,** ***Contribution ă la psychopathologie de la vie quotidienne, Archives de Psychologie,*** **Geneve, Iulie, August 1906 ;** ***Uber, das teleologische im Unbewussten, An. Congres intern, de Psychoth.,*** **Zurich, 1912.**

[3] **W. H. Rivers,** ***Instinct and Unconscious. A contribution to a biological theory of the Psycho-neuroses,*** **252 p. Cambridge, 1920 — vezi și studiul critic : H. Pieron :** ***L'instinct et l'inconscient de Rivers, Journal de Psychologie,*** **1921, p. 65.**

întinderea, natura și funcționarea inconștientului. Natura acestuia după Rivers e tot ancestrală. Insă el mi o apropie de achizițiile sociale ale societăților primitiv^, ci, mai ales, de instinct. Freud e unilateral cînd indică ca singur mobil al inconștientului impulsia sexuală. Revers arată că acesta e format din toate instinctele, constituie un fel de închisoare, în care e păstrat tot ce nu «i primit de conștiință. Căci aceasta din urmă, după fiziologul englez, e tot o funcțiune de supresiune, de cenzțirăL Care sînt instinctele primordiale conținute de inconștient ? Rivers distinge următoarele trei categorii : a) instincte de conservațiune *(seif preservation)* cu subdiviziunile sale : instincte de nutriție, repulsive și de protecției în fața pericolului; b) instincte de perpetuarea speței: sexuale și familiare; c) instincte gregare ori sociale, menite să păstreze coeziunea grupului social. Toate aceste tendințe constituiesc structura inconștientului. Ele nu pot intra liber în conștiință. Rivers dă o serie de exemple' după care funcțiunea de supresiune există chiar la animalele inferioare, studiind și modificările pe care această funcțiune inhibitivă le exercită asupra celor trei instincte, în lumea animală. Ea devine din ce în ce mai accentuată îp scara evoluției și atinge maximum de dezvoltare la om, mai ales în ceea ce privește conflictul între tendințele individuale și sociale.

Copilăria reprezintă conflictul cel mai acut între ființa individuală și cea socială. Omul matur reușește să echilibreze în el cele două instincte. La indivizii atinși de nevroză însă, conflictul reapare cu preponderența instinctelor ancestrale și individuale.

Care e valoarea explicațiilor afective ale inconștientului ? Trebuie să recunoaștem încă de la început că teoriile care pun baza explicației inconștientului în caracterul afectiv al acestuia sînt mai aproape de adevăr decît toate celelalte. Dacă, chiar și în cazul acestei ipoteze* rămîn încă o mulțime de forme de inconștient neexplicate, sîntem siliți să constatăm că numărul faptelor rămase în afară e mult mai mic.

Ipoteza afectivă e mai generală decît toate. Ajutat de o metafizică universalistă, Freud a putut identifica toate formele de subconștient, ca forme afective. Acest procedeu însă nu e cel curat științific. Dacă rămînem în limitele investigației pozitive, trebuie să recunoaștem

că automatismele psihice ca şi inconştientul funcţional nu pot fi clarificate de teoria afectivă.

In ce priveşte „afectivul pur" al lui Bazaillas ori Abramowski, el rămîne o simplă abstracţie. E greu, dacă nu imposibil de găsit vreun act sufletesc care să fie exclusiv afectiv. Dacă cortegiul reprezentărilor, al concepţiilor ori măcar al limbajului nu-i întovărăşesc, atunci, în orice caz, el se dezvoltă simultan cu o serie de mişcări sau măcar de imagini chinestezice. Intr-o mentalitate perfect mistică, am percepe un subconştient, în care elementul intelectual al reprezentărilor să lipsească ; e imposibil de închipuit însă ca o astfel de stare să nu se dezvolte întovărăşită de mişcări. Fuziunea elementelor sufleteşti e aşa de intimă, încît o disociere completă a uneia de celelalte rămîne în domeniul abstracţiunii. Nu mai repetăm aici critica pe care orice articol ori manual asupra psihoanalizei îl aduce teoriilor lui Freud. Se ştiu exagerările nelegitime pe care le-a adus el principiului „Libidb", principiului hedonist şi sexual. Se cunosc de asemenea pornirile sale metafizice, care au depăşit cu mult faptele observabile în ce priveşte inhibiţia şi cenzura conştiinţei. Le vom relua mai departe cu altă ocazie. Pentru moment să trecem la un ultim grup de teorii asupra inconştientului, la acelea care-1 reduc la aspectul motor sau kinestezic.

»
* *

H. Bergson, pentru care acţiunea e fundamentul biologic al vieţii, e înclinat să explice mecanismul psihic mai ales sub aspectul său motor.

Deosebirea între memorie şi percepţie, între trecut şi prezent, vine din faptul că ce e trecut e mai puţin interesant decît ceea ce e prezent. Prezentul cere o actualizare a interesului prin acţiune, trecutul e mort fiindcă nu prezintă nici un interes către acesta[1]. Dar această observaţie e iluzorie. Nici o amintire nu se pierde. Totul •e conservat în noi sub formă de predispoziţie cerebrală către acţiune. Conştiinţa fiind intim legată de realizarea prezentului, inconştientul *e virtualitatea* care tinde să *se realizeze prin* acţiune.

i **H. Bergson, *Matiere et memoire,* -Paris, Alean.**

Mai pozitiv, mai puţin filosofic decît Bergson, Ribot», luînd o atitudine asemănătoare cu aceea lui Bazaillas, ne prezintă inconştientul ca un element motor pur. Dacă fiecare act psihic e întovărăşit de mişcări, mai mult sau mai puţin sensibile, care-1 realizează, se poate închipui o stare, în care numai simpla tendinţă să subsiste. Inconştientul e format din elemente care au fost altă dată conştiente, care s-au păstrat însă sub cîmpul conştiinţei numai cu tendinţă, fără element reprezentativ sau emoţional. Ribot consideră inconştientul din două puncte de vedere : din acela al *funcţiunii* sale şi din acela al *structurii* sale. Funcţia sub care se prezintă aceste stări psihice e dezordonată şi incoherentă. Ele sînt lipsite de unitatea şi claritatea conştiinţei. **In** ce priveşte structura cerebrală inconştientă din reziduuri psihice, ea e compusă din elemente izolate sau asociate care au fost altădată stări de conştiinţă : astfel obiceiurile căpătate, supravieţuirea vieţii noastre trecute etc. Ea e o activitate de ordinul al doilea, repetiţia fără conştiinţă a ceea ce a trebuit să fie altădată întovărăşit Je conştiinţă... *„Cest de la conscience eteinte, figee, cristalisee dans ses elements* mote**urs**"*. Cum se exprimă şi în altă parte, inconştientul nu e decît *scheletul* motor al stărilor intelectuale[2].

Acest fel de a potrivi lucrurile, trunchiază realitatea psihică ca şi teoria lui Bazaillas. După cum nu există „afectiv pur", tot aşa nu există nici „motor pur".

Aceste disociaţiuni rămîn ipoteze abstracte care nu pot satisface interpretarea integrală. Ele sînt doar reprezentative pentru concepţia psihologică a autorului, punct de vedere a priori, care caută să subordoneze toate manifestările psihice la o doctrină prea sistematică.

Aceste teorii reprezintă şi ele o epocă din istoria psihologiei, în care ajunsese aproape o modă explicaţiile motrice. De la senzaţie şi pînă la atenţie, totul trebuia să fie însoţit de o vibraţie kinestezică. Dar care e motivul pentru care aceste auxiliare psihice nu s-ar percepe şi ele de către conştiinţă şi ar rămîne inconştiente, cînd

Th. Ribot, *Les mouvements et l'activite inconsciente, Revue philosophique,* Iulie 1912, p. 78.
[2] ***Ibidem,* p. 67.**

celelalte elemente străbat pînă în raza luminoasă a conştientei ? Pentru ce numai *mişcarea,* care întovărăşeşte elemente intelectuale ori afective, ar rămîne în starea de psihism inferior, în timp ce celelalte acte sufleteşti s-ar ridica pînă la ranguri superioare ?

întrebări la care interpretarea motrice a inconştientului nu poate răspunde şi faţă de care rămîne, fatal, neputincioasă.

*
*   *

Mai amintim în treacăt şi de ipotezele metafizice asupra inconştientului. Cea mai celebră e desigur aceea a lui E. von Hartmann. Se ştie că acest autor descopere peşte tot fenomene de inconştient. Universalitatea lui se oglindeşte în natura neanimată, în tendinţele animalelor inferioare, în orice act de conştiinţă omenească. O asemenea intepretare e cu mult prea largă ca să poată fi controlată. O ipoteză metafizică nu poate fi verificată după analize ştiinţifice. Ea are în acelaşi timp elemente din domeniul religiei şi al artei. Pentru motivul acesta iau ne oprim mai mult la teoriile lui E. von Hartmann.

Cu acelaşi spirit, însă din alt punct de vedere se prezintă doctrinele aşa numite *metapsihice.* Un grup de cercetări s-au grupat în jurul societăţii engleze pentru studii psihice, prezidată de psihologul Myers. în Franţa astfel de cercetări — ghicirea gîndirii, telepatie, spiritism, etc, — s-au întreprins în special de fiziologul şi psihologul Ch. Richet în voluminosul său *Trăite de Metapsychique.* El a căutat să dea o bază pozitivă şi, în acelaşi timp, o interpretare filosofică a fenomenelor de telepatie şi spiritism[1]. în America, de asemeni, o mulţime de societăţi s-au constituit în acelaşi scop. Ele studiază cu o neînchipuită ardoare firul misterios al acestor curioase fenomene.

Pînă în prezent nici o ipoteză mai satisfăcătoare nu le face acceptabile în domeniul ştiinţei pozitive. Ele râmîn, prin obscuritatea şi, adesea, şarlatanismul lor, în marginea ştiinţei propriu-zise

Iată starea actuală a cunoştinţelor şi a teoriilor despre inconştient. Numai după analiza lor rapidă, putem trece mai departe, arătînd care trebuie să fie interpretarea satisfăcătoare şi explicaţia comprehensivă a acestor fapte sufleteşti aşa de disparate.

[1] **Ch. Richet, *Trăite de Metapsychique,* Paris, 1922, Alean ed. ; G. Geley, *De l'inconscient au conscient,* Paris, Alean, 1918.**

in

CUM TREBUIESC INTERPRETATE FAPTELE SUFLETEŞTI INCONŞTIENTE

După analiza teoriilor emise pînă acum asupra naturii inconştientului, ne rămîne cîmpul liber, pentru a privi cu ochi neprevenişi acest fenomen psihic. Dar mai înainte de toate, cîteva cuvinte prejudiciale asupra terminologiei. Psihologii contemporani obişnuiesc să deosebească două grade de psihism inferior : subconştientul şi inconştientul. Cel dintîi ar fi un grad mai atenuat de conştiinţă. El ar cuprinde terenul imediat învecinat conştiinţei, compus din stările de distracţie (nu auzim, de pildă, tictacul ceasornicului când sîntem preocupaţi de o problemă gravă), de reverie, de sugestie. E o conştiinţă inferioară, mai degrabă, care aşteaptă prima ocazie ca să năvălească în cea principală. în acest fel concepe acest fenomen acel care 1-a botezat astfel, Pierre Janet, cît şi cei care au reluat această terminologie, W. James, Myers, Jastrow Numai Freud face excepţie, numind această stare, după cum am văzut, preconştient. Inconştientul, însă ar fi o stare nu de semi-conştiinţă, ci de absenţă totală de conştiinţă. El s-ar găsi în stările de somn, de leşin, de demenţă, de epilepsie.

După cum se vede, diferenţa aceasta e mai mult de grad. E o deosebire de mai mult ori de mai puţin, *cantitativă,* nu *calitativă.* Natura fenomenului e aceeaşi şi într-un caz şi în celălalt. Dar, fiindcă ceea ce ne interesează în acest studiu, e, mai ales, natura fenomenului şi nu gradul său de complicaţie ori de tensiune, am în-

[1] **Vezi în această privinţă : Marcel Boli, *La lamentable histoire de la Metapsychique — Mercure de France,* 15 Fevr. 1924.**

trebuințat intenționat aceşti doi termeni ca sinonimi unul pentru altul.

De asemeni, nu vom ține seamă nici de distincția între inconştient *dinamic* şi *static*. Am văzut mai sus, cînd am vorbit de cazurile de inconştient latent activ, cum trebuiesc interpretate aceste fapte.

Pe de altă parte, dacă considerăm funcția, momentul în care se exercită asupra conştiinței influența psihismelor inferioare, trebuie să ajungem la concluzia că absolut toate formele de inconştient se desfăşoară în mod dinamic. Concepția actuală asupra tuturor fenomenelor psihice e o concepție activă. Viața noastră sufletească e o continuă transformare, e veşnică transfuzie, o neîncetată interdependență a factorilor psihici între ei. A deosebi un punct de vedere static şi unul dinamic, în studiul acestor fenomene, ni se pare a pleca de la o abstracție gratuită. Toate formele de inconştient ne apar obiectiv ca curente de influențe, ca un mănunchi de forțe care acționează de la o zonă sufletească la alta. Dacă ne e permisă o analogie luată din ştiințe fizico-chimice, raportul dintre conştient şi inconştient trebuie identificat unui fenomen de osmoză, mai precis, de endosmoză şi exosmoză. Poate fi vorba în astfel de condiții de un punct de vedere static ? Utilă, poate, atunci cînd e vorba de o expunere mai didactică, o asemenea distincție trebuie privită ca abstracție inutilă, indiferentă, cînd e vorba de a determina natura fenomenului, aceeaşi în toate formele de inconştient. De aceea ne vom permite ca, în considerațiile de mai jos, să neglijăm aceste două puncte de vedere, să le identificăm, plecînd de la ipoteza unei naturi omogene a faptelor inconştiente.

Să lăsăm deoparte pentru moment orice teorie reia tivă la inconştient, să facem „tabula rasa" de orice interpretare oferită pînă acum şi să revenim la faptele schițate în prima parte a acestui studiu. Fie că e vorba de inconştientul funcțional, de automatismul psihologic ori de inconştientul afectiv, se poate degaja un caracter comun tuturor acestor categorii. Fiecare formă de inconştient, pe deasupra variațiilor auxiliare pe care le prezintă, ne apare ca o activitate psihică *veche*, primitivă, achiziționată demult în istoria rasei ori a individului, corespunzînd încă în cîteva cazuri la unele necesități, în altele, păstrată doar ca o supraviețuire, ca un reziduu al unei utilități trecute. Structura sufletească a omului normal actual nu trebuie privită ca ceva dat. Din contră, concepția evoluționistă, care concepe organizația psihică într-o continuă transformare de la simplu la complex, trebuie considerată din ce în ce mai legitimă şi mai conformă cu faptele.

Diferite tipuri de organizație psihică, de la primitivul sociatăților australiene, ori de la idiotul înnăscut, pînă la nevropații atinşi de isterie şi în fine pînă la omul normal din zilele noastre, ne îndreptățesc să tindem către concepția uhei multiplicități de structuri sufleteşti, către filiația şi gradarea lor ierarhică. Aceleaşi etape se pot deosebi şi în viața copilului. Succesiunea lor în ordinea evolutivă pare uniformă în direcția eterogeneității şi a complexității crescînde.

Viața sufletească a animalelor complet inferioare conține un singur element : reflexul. Aceea a idiotului înnăscut prezintă deja un progres, fiindcă e condusă de percepție. Reflexul e o declanşare, o explozie, aproape instantanee, mecanică, provocată de o excitație oarecare Percepția e ceva mai mult: e amînarea reacției pentru a fi combinată cu un element de memorie, în vederea unei adaptări mai adecvate la o situație dată. Mai sus, în scara evoluției apar şi alte fenomene psihice mai importante. Marele psiholog francez Pierre Janet, distinge în ordinea complicației crescînde, următoarele etape, pe care evoluția vieții sufleteşti le-a achiziționat încetul cu încetul : 1) faza reflexă (la animalele inferioare); 2) faza percepției (la idiotul înnăscut, la copil în primii ani); 3) faza intelectuală simplă, caracterizată prin apariția judecăților elementare ; 4) faza socială cu apariția conduitelor sociale ; 5) faza pitiatică în care apare credința ; 6) faza rațională cu apariția judecății logice şi silogistice ; 7) faaa experimentală caracterizată prin achiziționarea conduitelor ştiințifice experimentale, în fine 8) faza artistică cu apariția conduitelor estetice, căutarea indivi-

dualului, a specificului, a mobilităţii şi schimbării.[1] Pierre Janet găseşte că nici unul din tipurile superioare de mai sus nu sînt reductibile la cele inferioare.

Desigur că clasificaţia psihiatrului francez e arbitrară. De ce tocmai opt tipuri de evoluţie sufletească şi nu mai multe ? După ce criteriu au fost fixate ele ? întrebări la care răspunsul e greu de dat. Ceea ce ne interesează însă e metoda şi concepţia diviziei de mai sus. Aceasta ni se pare îndreptăţită. Viaţa sufletească se transformă îmbogăţindu-se. Fiecare epocă nouă înseamnă achiziţionarea unui alt element psihic. Sufletul omului modern e desigur mult mai bogat şi mai complex decît al primitivului ori al copilului. Fiecare cîştig însă nu elimină elementele mai vechi, cîştigate mai demult. Acestea se păstrează încă multă vreme, dăinuesc în noi sub chipuri stranii, ca nişte strigoi nepotoliţi ai trecutului. Aceeaşi concepţie o găsim la mulţi psihologi contemporani. Toată lumea recunoaşte astăzi că instinctul e un fenomen sufletesc vechi, ancestral. Acelaşi lucru trebuie de recunoscut şi pentru inconştient. Am văzut mai sus că W. Rivers apropie destul de mult instinctul şi inconştientul. Desigur că inconştientul e ceva mai mult decît instinctul, totuşi aceste două fenomene sînt extrem de apropiate în unele privinţe. Şi unul, şi altul reprezintă o anumită fază, o anumită etapă, trecută demult, din transformarea vieţii psihice. Dacă conştiinţa e ultimul moment în istoria sufletului, tot ce e sub ea reprezintă experienţa psihică trecută în curba adaptării omului la natură şi la societate. „Sub conştiinţă, există desigur o organizaţie psihică anterioară, din care s-a născut aceasta. Se poate pre^ supune că naşterea conştiinţei e datorită necesităţii de a satisface vreo trebuinţă, care fără acesta nu s-ar fi satisfăcut complet; naşterea ei înseamnă începutul unei mai mari coordonări a funcţiunilor. Rolul său consistă mai ales în a integra experienţele, în a stabili unitatea sufletească. Disocierile morbide nu fac decît să puie mai bine în relief această unitate pe care sufletul normal o păstrează în tot timpul dezvoltării sale şi cu care rezistă la toate vicisitudinile prin care trece.

i **Pierre Janet,** ***L'evolution et les oscillations de la vie mentale*** **în** ***Annuaire du College de France,*** **anul 1919—1920.**

Ştiinţele naturale (printre care şi psihologia) trebuiesc să-şi conformeze explicaţiile, în mod strict, concepţiilor evoluţioniste. Interpretarea diferitelor feluri de activităţi subconştiente trebuiesc să intre într-un sistem fundat pe evoluţia mentală"[1].

Caracterul de vechime, de primitivitate al inconştientului n-are numai un sens, filogenetic, privit din punctul de vedere al evoluţiei rasei. Nu toate formele inconştiente sînt ancestrale. Există şi o vechime care poate fi limitată în viaţa individului.

O idee ori un sentiment repetat se transformă într-un obicei. Aceste obiceiuri, în special cele achiziţionate în tinereţe, devin elemente fundamentale, primitive ale sufletului. Ele au o vîrstă mult mai înaintată decît ideile ori sentimentele recente şi primează de cele mai multe ori asupra acestora.

Se poate vorbi astfel de o *vechime* a elementelor sufleteşti din două puncte de vedere : din acela al rasei şi din acela al individului. Inconştientul funcţional ca şi cel afectiv sînt, mai ales, efecte ale experienţei ancestrale. Ele sînt mărturia unor elemente psihice altădată importante, rămase însă astăzi pe planul al doilea. Automatismul psihologic e mai mult rezultatul obiceiurilor cîştigate de individ prin experienţa sa directă, mecanizată într-un sistem subconştient. Şi într-un caz, şi în altul, caracterul de antichitate rămîne însă cel mai important.

Trebuie de deosebit în desfăşurarea vieţii noastre sufleteşti două tendinţe perfect opuse. Una, care e *progresistă,* e preocupată să dezlege problemele nouă, combinaţiile neaşteptate pe care desfăşurarea ambianţei în jurul nostru le pune la tot pasul în faţa conştiinţei. Fără o variaţie a experienţei externe, conştiinţa nu e posibilă. Rolul ei e adaptarea la condiţii noua, e rezolvirea dificultăţilor pe care ni le impune surpriza şi *noutatea* condiţiilor de viaţă. De aceea nu există conştiinţă fără *contrast,* de aceea repetiţia aduce stingerea şi paralizia acesteia. Dacă realitatea nu ne oferă elemente nouă, neprevăzute, a căror asimilare necesită o nouă adaptare, conştiinţa se întunecă şi face loc altor elemente. *Orice*

Jastrow, ***La subconscience,*** **p. 365.**

act sufletesc repetat aduce cu el dispariția conștiinței. Dar aceasta ne indică o altă tendință a activității psihice. „Există, în adevăr, în sufletul omenesc, o mare activitate pe care nu aş putea-o caracteriza mai bine, decît numind-o activitatea *conservatoare.*

Sintezele sufleteşti, odată construite, nu se distrug ; ele durează, din contră, conservă unitatea lor, păstrează elementele în ordinea în care au fost alcătuite altă dată. De îndată ce ne punem în împrejurări favorabile, vedem senzațiile sau emoțiile prelungindu-se, cu toate caracterele lor, pe cît demult posibil. Mai mult încă, dacă sinteza îndeplinită mai demult n-a fost complet isprăvită, dacă nu există în suflet decît cîteva din elementele ei, această activitate conservatoare va completa-o, va adăuga elementele absente în ordinea şi în felul necesar pentru a reface unitatea primitivă... E tocmai reciproca mentală a marii legi a mecanismului conservării forței. Această lege face ca orice mobil să persevereze în mişcarea sa şi să urmeze direcția celei mai mici sforțări atîta vreme cît o altă forță n-o împiedică. Dacă o primă experiență a reunit în sufletul copilului senzația de arsură şi flacără şi a produs o anumită direcție a gîndirii, vom avea astfel în favoarea direcției „flacăra arsură" o forță pozitivă şi nu o alta în sens contrar[1]. Automatisme de limbaj, de memorie, ori de acțiune se vor forma astfel şi, ori de cîte ori vreo altă forță sufletească nu le va împiedica, se vor reproduce aidoma, repetînd într-o directivă strict conservatoare aceleaşi elemente sufleteşti. Dar, în acelaşi timp, aceste acte sufleteşti nu vor fi percepute de conştiință, vor cădea sub nivelul ei, tocmai din cauza acestei repetiții.

Se poate Spune atunci că conştiința are o funcție biologică *progresistă,* îndreptată către adaptările nouă, către soluțiile neaşteptate ; în timp ce inconştientul e o funcție *conservatoare* menită să repete acțiunile utile, uşoare, neschimbate de vre-o împrejurare neprevăzută:

E logic şi e firesc astfel ca conținutul unei funcțiuni, care e menită să repete veşnic, să fie format numai din elemente psihice vechi, primitive. în adevăr. Să considerăm inconştientul funcțional. Nimic nu poate fi mai vechi în noi decît funcționarea propriilor noastre organe. Senzația secrețiilor interne, a bătăilor inimii, **a** digestiei etc. se repetă încontinuu de la naşterea noastră. Ne-ar trebui doar o abstracție amuzantă „â la Wells", care să presupuie conştiința unui, copil nou născut. Numai aceasta ar putea să simtă o surpriză în fața bătăilor propriei sale inimi ori în fața digestiei sale. E fatal astfel ca activitatea sufletească legată de funcția organelor noastre — cea mai primitivă dintre toate, — să rămîie inconştientă.

Nu mai insistăm asupra automatismului psihic. Numele însuşi arată că e vorba de o activitate veche, devenită obicei şi ca atare mecanizată.

în ce priveşte inconştientul afectiv, aceeaşi constatare. Dacă ne e permis să opunem sentimentul inteligenței, ajungem repede la concluzia că cel dintîi e mai primitiv decît cea din urmă. Se poate spune chiar că *sentimentul e o idee veche.* Cu cît o idee, pentru care la început n-am avut decît o atitudine obiectivă, devine mai veche, cu atît ținem mai mult la ea, devine a *noastră, o* apărăm ca pe o proprietate, fiindcă s-a organizat în noi, a crescut ori a îmbătrînit cu noi. E caracteristic cum tinerii renunță uşor la ideile lor şi cum bătrînii le apără pe ale lor cu o deosebită îndîrjire.

Multe sentimente au trebuit să fie cîndva idei : atunci cînd au fost percepute întîia oară de către conştiință, ca problemă nouă, ce se iveau în evoluția noastră sufletească. Dacă trecem de la experiența individuală la cea ancestrală, ghicim lesne din ce e format inconştientul afectiv. Din dificultățile peste care am trecut în lupta pentru existență, din tendințele cele mai legate de conservarea noastră biologică.

O serie întreagă de caractere îndreptățesc această interpretare a faptelor inconştiente.

Că această activitate sufletească a servit *altădată* altor utilități şi că astăzi ea n-a rămas, după achiziționarea altor elemente mai recente, decît o „conştiință dezafectată", o conştiință inactuală, ne-o arată *dezadaptarea* ei față de cerințele actuale ale conştiinței. Inconştientul nu e simplu, el nu prezintă o elasticitate capabilă de a se adapta la toate împrejurările. Automatismele sînt din contră oarbe şi se exercită *alături* şi chiar opus planului realității imediate. Ne-o dove-

[1] **P. Janet, *Vautomatisme psychologique,* p. 485—486**

dese actele de distracţie. Deşi conştiinţa e Încordată într-o anumită direcţie, subconştientul, indiferent de preocupările ei, se desfăşoară paralel, în altă parte.

Pierre Janet a făcut, asupra subiectului său Lăonie, experienţe concludente şi instructive în această privinţă. Să-i dăm cuvîntul : „Leonie, fiind perfect trează, o las să vorbească cu o altă persoană şi, în timp ce absorbită de conversaţie nu se mai gîndeâ la mine, îi ridic încetişor braţul drept. Acest braţ rămîne in aer, continuă mişcarea începută pe care i-o indicasem". Altă dată : „în timp ce Leonie nu mă ascultă, îi spun încetişor că persoana căreia îi vorbeşte are o redingotă verde. Leonie pare că nu a auzit nimic şi continuă a vorbi cu această persoană, pe urmă, deodată se opreşte şi izbucneşte în rîs : «Doamne, cum ai putut să te îmbraci aşa ! Şi eu care nu observasem" ![2] Sau altă dată : „Ii spun că are o bomboană în gură. Pare că n-a auzit nimic, fiindcă, dacă o întreb ce-am spus, nu ştie să-mi răspundă, dar imediat începe să facă strîmbături din gură şi zice : «Cine mi-a pus bomboana asta în gură»"[3] Dar nu e nevoie să apelăm numaîdecît la cazuri anormale. Cine, în momente de distracţie, n-a făcut *altceva* decît ceea ce trebuia să facă ? Cînd cineva, din distracţie, în loc să zvîrle o scrisoare în cutia de scrisori, o zvîrle într-o cutie de gunoaie, cînd în loc să ia din dulap o batistă ia un şervet, cînd în Ioc să răspundă la o întrebare da răspunde nu, nu se găseşte în faţa unei tiranii, a unei funcţii automate, neadaptată la acţiunea pe care o întreprinde ? Concurenţa aceasta pe care inconştientul dezadaptat o susţine contra conştiinţei adaptate şi actuale, dacă n-ar fi reprimată de aceasta din urmă, ar duce desigur la anihilarea completă a inteligenţei şi a funcţiunilor sufleteşti superioare, aşa cum se întîmplă în unele boale mentale. „Acest tip de organizaţie veche, dar persistentă, contrazis de obiceiurile recent contractate în cursul dezvoltării psihice, dar care persevereazâ cu tenacitatea admirabilă a naturii... e un sistem de stări sufleteşti avînd o existenţă independentă ; e eul subconştient... Inconştientul corespunde

[1] P. Janet, *L'automatisme psychologique,* p. 257.
[2] *Ibid,* p. 242.
[3] *Ibid,* aceeaşi pagină.

astfel unei *forme stinse* de conştiinţă, care n-are un obiect bine precizat, nici relaţii determinate cu restul organismului psihic. Din acest punct de vedere, el e *«unc conscience desaffectee...».* Inconştientul, fie că avem în vedere influenţa sa asupra sentimentelor, fie asupra acţiunii, manifestă peste tot această continuitate a elementelor pasionale, care ar trebui să ducă la ruina voinţei şi a inteligenţei".[1]

In aceeaşi ordine de idei; ca orice activitate veche, inconştientul e foarte *apropiat de fondul nostru ani* malic.* Gustave le Bon a descris altădată formele de abrutizare la care ajunge inconştientul colectiv, psihologia mulţimilor. Atunci are loc dezlănţuirea tuturor patimilor josnice, a instinctelor violente, a impulsivităţilor de tot felul. S-a spus că inconştientul e stupid şi crud. Boris Sidis care a descris[2] rolul lui în psihologia mulţimii, ni-1 arată mai ales extrem de sugestionabil. Ca toate psihismele inferioare, animalice, el nu cunoaşte voinţa, toate sugestiile îl influenţează şi—1 poartă ici colo, ca pe o corabie fără cîrmă. Specialitatea sa însă, prin excelenţă, e *impulsivitatea.*

Din marile biografii morale ale istoriei, Jean Jacques Rousseau e tipul cel mai caracteristic în această privinţă. Viaţa sa sufletească e făcută mai ales din sentimentalitate şi impulsivitate. Iată cum e descrisă organizaţia sa psihică.

„Niciodată un om n-a nesocotit mai mult principiile şi regulile şi nu s-a condus mai orb după instincte. Prudenţă, raţiune, precauţie, prevedere, toate acestea nu sînt, pentru el, decît cuvinte goale; Cînd e ispitit nu rezistă, iar dacă nu e ispitit rămîne într-un fel de toropeală. Se poate vedea astfel că conduita lui trebuie să fie inegală, cîteodată impetuoasă, de obicei molatecă. El nu merge, ci sare şi, dacă n-ar fi împins de dorinţe şi impulsii, ar rămîne veşnic nemişcat". Şi A. Bazaillas care citează aceste rînduri adaugă : „Acest eu special nu e decît inconştientul, surprins în forma incoherentă a invenţiilor sale, indiferent faţă de ideal, duşmănos faţă de gîndire, indecent, cinic, amoral. El ne apare ca 6 forţă a naturii, infinit de liberă şi de

[1] A. Bazaillas, *Musique et inconscience,* p. 307.
[2] B. Sidis, *The psychology of suggestion,* New-York, 1905.

mobilă... Eul primitiv, al cărui caracter l-am stabilit se revelează cu o forţă şi cu o exactitudine stranie. El constituie inconştientul în stare pură, refractar oricărui, element analitic, oricărei pătrunderi a inteligenţei"

. Alături de dezaprobare şi inactualitate concretizate prin distracţie ori sugestie, alături de impulsivitate, trebuie să alăturăm la caracterele inconştientului încă unul : *indiviziunea* şi confuzia sa. Şi acest din urmă caracter ne demonstrează vechimea şi primitivitatea acestei activităţi sufleteşti.

. Viaţa mentală a copilului, a idiotului înnăscut ori a primitivului din Austria centrală e lipsită de ordine şi de claritate. Percepţia lor e globală, o oglindă pasivă în care totul se reflectă fără diferenţieri şi preferinţe. Reprezentările lor sînt mai ales colective, impuse din afară de mediul social. în ele sînt amestecate, într-un tot amorf, toate elementele senzoriale. Percepţia nu introduce nici o ordine, nici o diviziune ierarhică, totul participă la tot, cum spune Levy-Bruhl. Un om poate fi în acelaşi timp şi animal şi Dumnezeu, poate fi simultan în două locuri deosebite. Mentalitatea primitivului e dominată de un fel de lege de participaţie. Acelaşi lucru se constată în primele luni din viaţa copilului. Lipseşte din această reprezentare indiviză elementul volitional, voinţa activă, care intervine şi diferenţiază percepţia după atitudinea aperceptivă a eului. Lipseşte mai ales atenţia, ca funcţie de selecţie, de alegere, atenţia care stabileşte raporturi de subordonare, de aranjare, de ierarhie între elementele senzaţiei.

Contemporan acestei stări de indiviziune primitivă, trebuie să fie şi inconştientul. Obiectivul său e rareori precis. El nu cunoaşte localizarea în spaţiu, nici determinarea precisă în timp. Zac în el în mod virtual toate posibilităţile, nici una nu e fixată însă de vreo imagine anumită. El reprezintă starea originară, oarbă a tendinţelor, mişcate doar de o extrem de vagă directivă, un fel de obscură voinţă. Nici o urmă de acea organizare sintetică a conştiinţei, nici o urmă de acea diferenţiere şi ordine pe care o prezintă formele mentale superioare.

A. Bazaillas are dreptate cînd scrie : „Experienţa pozitivă a inconştientului corespunde acelei desfiinţări a formelor de relaţie cu care era armată conştiinţa noastră ; ea arată, în schimb, apariţia acestui tip afectiv de conştiinţă supus legii de indivizie primitivă. Inconştientul e, astfel, o conştiinţă, în care reprezentarea nu există. Urmează de aici că inconştientul e un complex de elemente sufleteşti, o înnodare de stări subiective, care nu sînt urmate de imagini mentale"[1].

[1] **A. Bazaillas, op. cit., p. 191—192,**

Legat mai ales de cenestezie şi de structura noastră organică, animat numai de sentimente deşi lipsit cu totul de elemente intelectuale, inconştientul e mărturia altor faze psihice trecute, cînd diferenţierea mereu crescîndă nu adusese încă cu dînsa formaţia unei facultăţi sufleteşti speciale, superioare, care e conştiinţa. El indică idiviza primitivă a tendinţelor, neluminată de analize conştiente, animată doar de un obscur şi orb finalism vital, reprezentînd numai condiţiile vieţii vegetative, aceea ce Schopenhauer înţelegea prin formele inferioare ale voinţei de a trăi. O astfel de activitate psihică nu trăieşte însă decît în zorii evoluţiei mentale. , •

Dezbaterea şi inactualitatea, impulsivitatea şi sugestibilitatea, individiziunea primitivă, toate aceste caractere ne arată că inconştientul nu poate fi privit decît ca o organizaţie ancestrală anterioară conştiinţei actuale şi din care aceasta a decurs. Diferitele momente ale evoluţiei psihice, se ordonează în timp după gradul lor de complexitate, de > perfectibilitate în adaptare la ambianţa şi la actualitatea înconjurătoare, de supleţe, de elasticitate, cu puterea ei de a rezolvi dificultăţi nouă de a se adapta la situaţii neîntîlnite îrică, de a asimila noutatea sub toate formele. Aceasta e o apariţie tîrzie şi relativ recentă. Eâ a fost însă desigur precedată de stări mult mai imperfecte, care, însă, pentru vremea apariţiei lor, însemnau maximum de perfecţie la care ajunsese evoluţia psihismului. Devenite încetul cu încetul caduce, deasupra lor s-au suprapus alte cunoştinţe superioare, făcîndu-le inutile sau, cel puţin, de o utilitate secundară. Seria aceasta de cunoştinţe, dacă se poate spune, suprapuse, de elemente sufleteşti îmbătrînite, dezafectate, pensionare, constituiesc, odată cu istoria trecutului nostru

[1] ***Ibidem.***

sufletesc, o serie de reziduuri, de supravieţuiri, a căror amforă colecţie compune inconştientul. Am văzut însă că acest proces de *scoatere* ***la*** *pensie* a elementelor sufleteşti vechi poate avea loc nu numai în viaţa speciei, dar şi în aceea a individului. Obiceiuri contractate altădată, printr-o îndelungată repetiţie, îşi pierd actualitatea şi rămîn doar ca automatisme osificate, alături şi dedesubtul preocupărilor actualităţii.

In orice caz, conştiinţa se caracterizează prin gradul ei de recentă. Ea reprezintă ultimul moment de adaptare, ultima soluţie propusă ultimelor dificultăţi ivite. Alături de ea inconştientul mai aduce, din cînd în cînd, glasul demodat al amintirii.

Cu această interpretare, n-am rezolvit insă o mulţime de alte dificultăţi. Inconştientul nu e numai un acompaniament surd într-un dualism, în care conştiinţa joacă primul rol. într-o mulţime de cazuri, el elimină conştiinţa, năvăleşte în locul pe care aceasta îl ocupă. Cum se substituie inconştientul conştiinţei ? Din ce cauze şi după care norme ?

înarmaţi cu concepţia evoluţionistă a psihicului, după care conştiinţa e o apariţie recentă şi slab fixată, vom putea găsi uşor răspunsul. Dar mai înainte să facem apel la o altă lege psihologică ,la legea degenerării memoriei formulă de Ribot, căreia îi vom da o extensiune mult mai mare decît aceea pe care i-a dat-o autorul ei.

Se ştie în ce constă această lege : cînd memoria începe să degenereze, amintirile cele mai recente dispar întîi, pe cînd amintirile cele mai vechi se alterează numai la urmă.

Nimic nu ne opreşte să aplicăm această lege la toate fenomenele sufleteşti. După cum vom vedea mai jos, ea a fost experimentată şi aplicată în psihiatrie la toate actele psihice şi rezultatul a fost etxrem de satisfăcător. S-o aplicăm şi noi la subiectul care ne interesează.

Dacă conştiinţa e o funcţie recentă, fragedă, nu încă bine fixată, aşa cum ne-o arată cu dreptate psihologia evoluţionistă, atunci în cazurile de slăbire nervdasă.

prima pierdere pe care va înregistra-o sufletul nostru va fi tocmai distrugerea acesteia. Cînd scade un rîu, se văd mai întîi cele mai înalte bancuri de nisip.

Viaţa noastră sufletească nu se menţine veşnic la acelaşi nivel, la acelaşi grad de perfecţie. Nenumărate oscilaţii între diferite niveluri de elevaţie; mentală, fac; din curba noastră sufletească ceva asemănător graficurilor reprezentînd variaţiile cotelor la bursă. Tensiunea psihică e departe de a fi egală. In momentele de excitaţie, ea, se ridică foarte sus, în momentele de deprimare, coboară- către ultimele trepte. Pierre Janet a atras atenţia asupra acestui fenomen psihic de o importanţă primordială[1].

De-a-lungul unei zile, tensiunea psihică e veşnic in urcuşuri şi scoborîşuri. Excitaţia socială a conversaţiei, excitaţiile chimice ca alcoolul, cocaina, opiumul etc.,: excitaţiile provenite din secreţiile interne etc. pot provoca stări de înaltă tensiune. In general, în tot cursul» zilei, tensiunea psihică creşte, fiind stimulată veşnic de diferite excitante. Unii indivizi, în special deprimaţii, ajung abia către seară la maximum de vivacitate, Remy de Gourmont avea obiceiul să spună : „Je me leve de bon matin, mais je ne suiş eveille que le soir"[2]

Bazat pe aceeaşi teorie, P. Janet, crede că alcoolicii sînt în general deprimaţi sub nivelul normal. Excitaţia,. alcoolică îi ridică pînă la acelaşi stadiu cu indivizii normali.

Deosebirile de tensiune psihică sînt cunoscute sub numele de depresiune şi excitaţie. Deosebim, in primul rînd, variaţiile lente pe care le aduce vîrstă : bătrînii sint mult mai scăzuţi ca încordare decît copiii. Dar deosebirile cele mai interesante sînt cele bruşte, acelea care au loc în aceeaşi zi. Iată ce ne spune în această privinţă P. Janet : „Depresiunea e o scădere a tensiunii psihologice cu mult sub nivelul obişnuit subiectului, pentru a-i permite adaptarea la felul de viaţă pe care-1 duce. Această scădere se manifestă prin fenomene primitive, prin *insuficienţe* şi prin agitaţii... Se

[1] **Vezi capitolul intitulat: „Les oscillations de la vie mentale" din *Trăite de Psyhoîogie* de G. Dumas.**

[2] **Cf. L. Loewenfeld, *Bewusstsein und psych. Geschehen,* Wiesbaden, 1919; Th, Kehr, *Das Bewusstseinsproblem,* Tubin*gen,* 1916.**

poate observa totdeauna, la individul deprimat că unele acţiuni au dispărut, că anumite acte, executate altădată repede şi uşor, nu pot fi acum îndeplinite. Un număr de tendinţe de ordin superior, tendinţe intelectuale, artistice sau morale, de pildă, par a nu putea ieşi din starea latentă. Deprimaţii par a fi pierdut delicateţa, altruismul, funcţia lor critică, într-un cuvînt, se găsesc cu mult sub ei înşişi. La unii, în special la isterici, sînt atinse mai ales acţiunile personale. Acţiunile făcute cu controlul personal sînt cele care dispar mai iute şi sînt înlocuite cu diferite automatisme sub formă de sugestii la impulsii, la diferite capricii. La alţi bolnavi, insuficienţa se întinde asupra funcţiilor critice, asupra căutării adevărului. Constatăm la toţi deprimaţii o diminuare şi e îndreptăţit să ne spunem că ei se găsesc inferiori lor înşile.

Adesea tendinţele de ordin superior pot încă să fie evocate, dar nu pot să ajungă la gradele superioare de activaţie... ele rămîn sub forma de dorinţă etc"

Ceea ce reduce în general tensiunea nervoasă către deprimare e oboseala. Aceeaşi oboseală e urmată întotdeauna de o restrîngere a timpului conştiinţei, o micşorare a acesteia. Funcţie recentă şi complicată, conştiinţa produce repede oboseala. Toţi psihiatrii sînt de acord că o zi întreagă de eforturi desfăşurate sub formă de obiceiuri sau de automatisme e mai puţin obositoare pentru un nevropat decît cîteva minute de muncă intelectuală superioară. Raţionamentul şi conştiinţa se îndeplinesc cu cheltuieli mari. Care sînt funcţiile sufleteşti superioare care aduc mai repede oboseala ?

Bazat pe o cantitate enormă de fapte, P. Janet a ajuns la concluzia că ceea ce oboseşte mai repede pe un bolnav mintal, e *începutul* şi *sfîrşitul* unei acţiuni. Ceea ce nu poate face mai ales un psihopat în stare de reeducare e să înceapă sau să termine o acţiune. Dacă cineva îi începe acţiunea, bolnavul poate face uşor restul. Aceasta fiindcă începutul şi sfîrşitul presupun iniţiativă şi coordonare, presupun deci creaţiune, muncă complet *nouă,* care iese din domeniul imitaţiei, al obiceiului sau al automatismului. Am văzut însă mai sus că caracteristica conştiinţei e tocmai această

[1] **P. Janet, *La tension psychologique et ses oscillations* în *Trăite de Psychologie* de G. Dumas, p. 935—936.** * •>*•

rezolvare a situaţiilor nouă. De aceea conştiinţa obo^ seşte mai repede ca orice funcţiune sufletească; de aceea' un individ muncit multă vreme de un raţionament va simţi nevoia unui repaus. Cum însă acest repaos nu e decît relativ, fiindcă neantul psihic înseamnă moa'rte, în timpul repaosului o activitate psihică restrinsăj rudimentară continuă să lucreze sub forma inconştientului. Individul obosit de o muncă conştientă se cufundă în inconştient ca într-o baie reparatoare, din care extrage forţe noi de viaţă şi de sănătate. Forţele subconştiente mai vechi, mai automatice cheltuiesc o energie mult mai mică, mecanismul lor fiind demult cu^' noscut organismului prin îndelungi repetiţii. Pedagogii au recunoscut de mult acest adevăr. Ei cruţă pe cît pot copiii de eforturile conştiente, căutînd să provoace doar reacţiuni inconştiente, prin automatismele formate odată pentru totdeauna.. Gustave le Bon a rezumat acest adevăr în cunoscutele cuvinte : «l'education c'est l'art de passer le conştient dans l'inconscient»-. Acelaşi rol salutar de derivator economic al muncii sufleteşti îl joacă şi obiceiurile. A contracta bune obiceiuri nedispersează de a reîncepe la fiecare ocazie o experienţă utilă.

Dovada cea mai evidentă, însă, că oboseala scade' conştiinţa şi aduce în locul ei inconştientul, e că somnul urmează totdeauna oboselii de la sfîrşitul zilei. Singura activitate sufletească rămasă trează e visul cu incoerenţa lui, amintind de acea indiviziune confuză a conştiinţei primitive.

Rezumînd observaţiile făcute pînă acum, am putea formula constatarea că *inconştientul e o deprimare, o cădere dintr-o fază sufletească superioară şi recentă,* într-o *stare primitivă şi veche, cădere datorită oboselii centrilor nervoşi.*

In lumina acestei definiţii, putem împinge mai departe analiza noastră, apropiind natura inconştientului de aceea a psihozelor şi a nevrozelor. Şi într-un caz şi în altul ne aflăm în faţa unei deprimări, a unei • căderi pe scara evoluţiei mentale. Şi bolile nervoase şi inconştientul sînt provocate de oboseală.

Limbajul şi simţul comun au apropiat de mult aceste două noţiuni. Se zice de un dement că e inconştient, Şi cu drept cuvînt. Una din formele acestei activităţi

sufletești, visul, a fost de mult, aproape identificat, de către A. Maury, nebuniei.

Cercetările științifice, procedînd mai metodic, au ajuns de mult la aceleași concluzii.

Să ne amintim o clipă tabloul etapelor vieții mentale, în evoluția lor, descris mai sus, după P. Janet. Acest tablou ne arată evoluția psihică, mergînd de la faza reflexului și a percepției pînă la conduitele științifice și artistice, pe care le consideră ca cele mai perfecționate.

După acest autor, o boală nervoasă nu e decît o cădere dintr-o fază superioară în alta inferioară. Cu cît boala e mai gravă, cu atît căderea e mai profundă, într-un nivel mai jos, mai primitiv. **O** amnezie ușoară nu alterează decît amintiri' recente, superficiale, una mai serioasă atinge chiar amintiri mai vechi. Același lucru se întîmplă și în disoluția conștiinței provocată de nevroză. Isteria, după Janet, e o cădere care alterează toate achizițiile superioare fazei pitiatice (a credinței). Ea e o boală a credinței care modifică ceea ce numește el «la fonction du reel», credința în realitate.

Babinski se realiză, cu mici deosebiri la aceeași concepție-[1]. In schimb, epilepsia e o cădere mult mai gravă. Ea suprimă toate fazele, lăsînd intacte doar reflexele.

Inconștientul e și el o deprimare, o cădere într-o organizație sufletească mai primitivă, însoțită de dispariția funcțiilor superioare ; dar e o cădere extrem de ușoară, o deprimare extrem de superficială. Natura e aceeași ca la psihoze, *gradul* e însă mult deosebit. Aceasta e o primă deosebire între cele două fenomene psihice. S-ar putea totuși spune, în această privință, că *inconștientul e cea mai ușoară psihoză,* deosebirea fiind mai ales cantitativă și nu atît calitativă.

Să **ne** ferim însă de generalizări sau concluzii pripite. Există între ele o deosebire și mâi marc. Dacă le-am apropiat una de alta ca să evidențiem analogia, am făcut-p mai ales ca să pătrundem în natura inconștientului cu ajutorul acestei analogii și nu atît ca să concludem la identitatea lor.

[1] **Bâbinslci, *Dâfihition de l'Hysterie,* în *Revue de t'Hypnotisme,* an. 1902.**

Deosebirea cea mai importantă între inconștient și nevroză e următoarea. Oboseala care determină inconștientul e oboseala normală de toate zilele, care după un repaus oarecare dispare, lăsînd locul liber renașterii funcțiilor superioare. Oboseala care provoacă nevroza și care urmează acesteia e cronică. Ea nu dispare în urma unui simplu repaus, ci se menține cu îndărătnicie mai mare, anihilind îngrijirile și odihna.

In primul caz, acela al inconștientului, oboseala e firească și trecătoare, e numai un semnal al epuizării stocului cotidian de energie nervoasă... Cealaltă, care însoțește nevrozele, e organică și oarecum extraordinară, ieșind din bugetul zilnic al veniturilor și cheltuielilor sufletești. Inchipuiți-vă un risipitor care și-ar cheituî numai venitul, fără să se atingă și de capital.

Deosebire importantă care ne permite să rectificăm definiția de mai sus. Dispariția conștiinței în cazurile de inconștient e o *necesitate.* Apariția inconștientului e făcută tocmai ca să aducă o reparație a forțelor sufletești. E vorba doar de o *suplinire.* In cazul nevrozei, dispariția conștiinței ne aduce prin însăși aceasta renașterea forțelor și eliminarea oboselii. Inconștientul e un *prezervativ,* o sentinelă care anunță pînă la ce grad poate merge oboseala normală. El e suplinitorul care menține vacanța vieții sufletești superioare, în timp ce conștiința își reface energia.

In ambele cazuri însă, e vorba de o *regresiune.* Nimeni nu-și poate permite multă vreme luxul conștiinței.

Nimic mai fragil, nimic mai instabil decît această funcție sufletească. La prima ocazie, fondul primitiv e gata să țîșnească la suprafață, printr-un fel de revoluție a elementelor vechi, reacționare, contra tendințelor progresiste ale conștiinței.

Dacă inconștientul e o funcție primitivă, caducă, inactuală, urmează că ea nu poate fi comunicabilă, fiindcă e lipsită de organele de exprimare socială. Fiecare din noi are o istorie compusă din experiența proprie pe de o parte, pe de alta, din datele eredității. Dar această is-

torie, care ne depăşeşte prin prelungirile ei în trecut, e strict legată de individualitatea noastră. Ea nu poate fi comunicabilă, fiindcă e inactuală şi fiindcă asociaţia *e* bazată pe un schimb de valori recente şi actuale. De altfel ea nici n-ar putea căpăta o exprimare obiectivă, exterioară. Argumentele istorice nu pot fi pricepute de alţii, ele n-au decît o semnificaţie individuală. Ne dăm adeseori seama că putem simţi, dar nu putem exprima o stare sufletească. Ceea ce poate fi expus şi comunicat altora nu poate fi decît conştient[1]. Conştiinţa e tocmai lămurirea stărilor subiective, confuze, prin exprimarea lor obiectivă cu ajutorul imaginilor, al simbolurilor, dar mai ales al limbajului. Ceea ce nu poate fi vorbit e, în general, departe de a fi conştient. Dar vorba, limbajul sînt compuse din reprezentări colective, care sînt opera mediului social. Se poate spune încă de la început, sub rezerva demonstraţiilor ulterioare, că *inconştientul e partea sufletească personală, individuală din noi, pe cînd conştiinţa e o funcţie socială prin care intrăm în relaţii cu alţii.* în adevăr, ceea ce caracterizează conştiinţa e scindarea ei în două elemente : unul care acţionează şi altul care observă şi critică, convieţuiesc simultan într-un act de conştiinţă.

Intr-un moment dat al evoluţiei sufleteşti, apare o funcţie care se separă, se desolidarizează de restul funcţiilor, ca să le depăşească, să le învăluie într-o privire aruncată de sus, în timp ce restul actelor sufleteşti îşi desfăşoară sub ea acţiunea. Cum s-a spus, sufletul nostru se împarte în două persoane, într-un actor şi un spectator. Dar această dualitate de roluri nu poate încăpea într-un suflet care ignorează viaţa socială. Scindarea sau multiplicarea vieţii noastre psihice în mai multe persoane care au relaţii simultane între ele nu poate fi decît rezultatul vieţii colective.

Dar şi pe altă cale putem vedea cum conştiinţa e un produs al vieţii sociale. E un adevăr cîştigat în psihologie acela că primele organizări sufleteşti încep prin a-şi în-

i J Geyser, *Lehrbuch der allgemeinen Usyehologie,* voi. 1, p. 121,'defineşte conştiinţa ca dezvoltarea maximă a conţinutului sufletesc din punctul de vedere al formei, clarităţii, intensităţii, calităţii. Inconştientul ar fi nedezvoltarea, oprirea la o forma vagă a conţinutului psihic.

drepta tentaculele către ambianţa externă, înconjurătoare, pentru care abia mai tîrziu să se întoarcă înăuntru, la contemplarea vieţii interioare şi la formarea eului. Organismele psihice rudimentare n-au „personalitate", percepţia eului e o apariţie mult mai tîrzie ca percepţia lumii exterioare. E şi firesc să fie aşa. în lupta pentru existenţă, pericolul vine din afară, din realitatea exterioară. Aceasta trebuie bine cunoscută spre a evita surprizele dureroase. Obiectivismul, într-o anumită privinţă, e mult anterior subiectivismului. Multe persoane pierd conştiinţa dacă nu au putinţa de a mai avea anumite imagini vizuale care le servesc drept puncte de reper. Fenomenul se poate constata în stare de beţie ori de „mal de mer". De îndată ce închidem ochii ne vine ameţeală, putem chiar pierde conştiinţa, care e legată de o anumită exteriorizare spaţială, obiectivă.

Mai mult decît atît. Noţiunea eului, ea însăşi, cînd începe să se închege, se formează tot de la *exterior la interior.* Individul intră în relaţii cu alţi indivizi în complexul vieţii sociale. La început, el nu pricepe decît un tot amorf, confuz, de fiinţe mişcătoare, un fel de pastă de vieţuitoare, în care amalgam e amestecat şi el. încetul cu încetul însă, începe să taie din acest tot confuz, bucăţi diferite, care devin cu timpul diverse personaje, diverse tipuri. Ca să-i poată diferenţia, preciza mai bine unul de altul, le dă un nume şi le atribuie cîte-o calitate dominantă : Ion e omul rău, Vasile e omul bun. Petru e omul violent. Fiecare devine un personaj, cu calităţi şi defecte anumite, numai atunci cînd procesul de discernămînt, de indiyiduaţie, cum se zicea în evul mediu, devine puternic printre facultăţile psihice.

Această facultate de discernămînt social, care ştie să taie şi să separe personajele diferite din mediul social, una de alta, suportă la un moment dat acea lege de *introversiune,* care constă în a realiza interior, menta], pur psihiceşte, ceea ce percepem din exterior. Personajul se interiorizează şi devine eul. Omul se priveşte pe sine ca şi pe ceilalţi, ca pe o anumită persoană, cu anume calităţi, transpune în el un tip social, oarecare, care capătă doar un colorit special, acela de a-i aparţine, de a fi proprietatea lui. Dar această interiorizare a unui tip în noi înşine vine de la exterior la interior. Individul cunoaşte societatea şi pe urmă se cunoaşte pe el

după modelul acesta[1]. Învață întîi să deosebească indivizii în afară, alege unul cu anumite caractere şi pe urmă îl transpune în el. Aşa se explică dualitatea spectator-actor, acea contemplație, cu care învăluim viața noastră interioară parcă din prizma unei *alte* persoane care ar fi în afară de noi, acea scrutare a actelor noastre sufleteşti, dintr-o perspectivă şi dintr-un punct de vedere care, parcă, nu ar fi al nostru. •

Acel de al doilea eu, care priveşte şi critică, ca un observator aproape obiectiv, e personajul social care credem că sîntem, individul copiat din societate, apropiat şi interiorizat ca un răsad în noi, ca o juxtapunere tîrzie a unui element social peste fondul primitiv inconştient al sufletului nostru.

Ceea ce e primitiv în noi e doar un eu inconştient, acea „conscience du corps propre", acea conştiință că sîntem altceva decît alții, rezultat obscur al cenesteziei. Dar aceasta nu e suficient ca să creeze sentimentul personalității şi conştiința.

Aceste considerații psihologice au norocul de a fi confirmate în mod obiectiv de sociologie.

Cercetătorii cei mai importanți ai acestei discipline, de la Durkheim la Tonnies şi de la acesta la Giddings, sînt de acord în a recunoaşte că individul, — şi deci conştiința de individualitate, — e o apariție tîrzie, un produs al societăților înaintate.

Societățile primitive sînt perfect omogene. Nici o deosebire în mentalitate, nici o deosebire între aptitudinile personale nu tulbură acordul celei mai desăvîrşite similitudini. Coeziunea socială e bazată pe o completă asemănare, aproape pe o identitate între membrii componenți. Dar între indivizi care se aseamănă aşa de mult într-o societate în care domneşte cel mai riguros conformism şi în care nici o originalitate cît de mică, nici o schimbare oricît de trecătoare nu poate fi introdusă decît sub sancțiunea celor mai teribile penalități, într-o astfel de societate, nu poate apărea conştiința propriei individualități. Individul nu se poate defini pe el, fiindcă *orice definiție proprie se face în opoziție Cu cineva..* Dar ce opoziție poate fi între indivizi care se aseamănă aşa de mult ?

[1] **Vezi mai departe studiul *Formarea ideii de personalitate.***

De aceea în astfel de societăți, solidaritatea bazată pe similitudine — solidaritatea mecanică, cum zice Durhkeim. — e perfectă. Reprezentările individului sînt colective, impuse din afară. Ele constau din datinile, cerințele, tradițiile, superstițiile în care crede orbeşte toată societatea. Ele formează singurul aliment intelectual, aservind toată organizația mentală a individului. Cele cîteva reguli totemice, expresii ale celei mai primitive religii, comune la tot clanul, tiranizează despotic mințile tuturor. In afară de ele nu mai e loc pentru nici o reflecție. Toți cred la fel, într-o nezdruncinată credință, care se impune individului prin tradiție, ca o imperioasă datorie. Pentru primitiv nu există decît societatea, individul e încă necunoscut.

încetul cu încetul însă, mărirea şi transformarea grupului aduce cu ea o altă repartizare a muncii sociale •şi cu aceasta o altfel de solidaritate şi o diferențiere mai mare, o heterogenitate a membrilor, o dezrobire şi o degajare a individului.

Din diferențierea organelor sociale urmează şi o diferențiere a muncii sociale. Indivizii nu mai fac toți acelaşi lucru, fiindcă nu mai au aptitudini omogene, ci se separă pe specialități, fiecare îndeplinind un alt rol social.

Aşa apar clasele şi castele sociale, societăți mai mici, în sînul uneia mai. mari. Fărâmițarea nu se opreşte însă la crearea de societăți mai mici ; ea merge pînă la morcelarea acestora în celule şi mai intime, pînă la apariția individului.

In acelaşi timp, solidaritatea se transformă şi ea. Nu mai asistăm la o solidaritate bazată pe asemănare, ci la una bazată pe deosebirea dintre indivizi. Neputînd face în acelaşi timp toate funcțiile sociale, fiecare individ are nevoie de celălalt care îl completează, schimbîndu-şi reciproc serviciile, cooperînd la mediul social, fiecare cu contribuția sa specială. Astfel se afirmă şi progresul individualității. Cu ea începe concurența economică, angajarea contractuală între indivizi, se înlocuieşte regimul „statutului" obligatoriu cu regimul liberei contractări. Astfel se afirmă, mai ales, conştiința individuală. Fiecare se simte *altul,* se dezrobeşte de reprezentările colective ca să gîndească singur, capătă o con-

ştiinţă pe care o comunică celorlalţi prin mijlocul limbajului, îmbogăţit şi el de diferitele aporturi personale[1]).

Eul şi conştiinţa merg „pari passu" cu dezvoltarea şi evoluţia societăţii. Nu există conştiinţă în faza reprezentărilor colective, cînd individul primeşte totul de la societate, cînd analiza nu intervine încă ca să diferenţieze percepţia globală pe care o are despre fenomene. Mentalitatea primitivă cunoaşte contradicţia şi simultaneitatea, totul „participă la tot" într-un conglomerat confuz şi obscur, cum a arătat-o Levy-Bruhl. Conştiinţa nu apare decît odată cu sentimentul eului şi atunci cînd apare, introduce şi analiza în datele percepţiei, ordonîndu-le între ele.

Ca şi eul, conştiinţa nu e posibilă decît în societăţi mai înaintate, cînd individul e diferenţiat de restul colectivităţii şi îşi compară, prin contrast, conduita lui cu a celorlalţi membri ai grupului. Atunci abia se reprezintă lui însuşi ca un anumit individ, cu anumite aptitudini şi caractere, căutînd să se definească şi să se înţeleagă prin raport cu alţii. Societăţile primitive se pot mulţumi însă şi cu inconştientul membrilor. Comunicaţia socială nu e intensă şi, fiindcă indivizii nu inventă nimic nou, n-au ce să-şi împărtăşească.

Conştiinţa e funcţia obiectivă, care ne exprimă exterior, ne pune în relaţie cu alţii. De ea e legat în primul rînd limbajul. O stare sufletească care nu poate fi vorbită, exprimată prin cuvinte, e inconştientă.

Auzim adeseori spunîndu-se în jurul nostru : „simt cutare lucru, dar nu pot să-1 exprim". Aceasta înseamnă că ceea ce e inexprimabil, deci comunicabil în mod social, e sub conştiinţă.

Psihologul Bain a spus demult încă că „penser, c'est se retenir de parler et d'agir". E tot aşa de adevărat că : „ne exprimăm nouă înşine, în mod interior, manifestaţiile activităţii noastre conştiente în acelaşi mod în care le traducem altora, în mod obiectiv, prin cuvinte. Ni se pare că acest limbaj interior e perfect adecvat şi

[1] **Aceste constatări se găsesc în Durkheîm, *La division du travail social,* Paris, 1894 ; Lery Bruni, *Les fonctions mentale* dans les societes inUrieures,* Paris, 1909 ; G. Simmel, *Uber soziale Diferenzieriing,* Berlin, 1902.**

aderent gîndirii noastre. Cînd ajungem să desfăşurăm în noi această acţiune şi acest limbaj virtual ni se pare că am devenit stăpîni pe conţinutul conştiinţei noastre. Orice analiză psihologică, e într-un anumit sens, o analiză verbală"... [1]

Acelaşi autor scrie în altă parte : „Pentru ca să mă înţelegeţi cînd vorbesc de durerile, de bucuriile, de tristeţile mele, de evenimentele cele mai intime ale vieţii mele, trebuie ca limbajul să fi degajat ceea ce e comun între stările d-stră de conştiinţă şi ale mele, ca să mă înţeleg în acelaşi timp cu d-stră, trebuie un fel de conştiinţă comună în care cunoştinţele individuale se întîlnesc şi se regăsesc. în consecinţă, funcţia limbajului e de a obiectiva şi de a universaliza faptele conştiinţei intime, după cum funcţia noţiunii de spaţiu e de a obiectiva şi universaliza lumea reprezentărilor noastre... Astfel ceea ce e propriu conştiinţei normale e de a se dezvolta după legile pe care i le-a indicat limbajul... conştiinţa normală îşi apare ei însăşi ca conştiinţă clară şi conştiinţa clară e aceea în care ne vorbim nouă şi altora conţinutul gîndirii" [2].

Inconştientul însă e strîns legat de persoana noastră, n-are nimic social în el, nu se poate exprima prin vreun limbaj interior oarecare.

în adevăr, dacă există ceva care e absolut independent de influenţa mediului colectiv, apoi e constituţia noastră fiziologică, specificitatea biologică a organismului nostru, structura organică cu particularităţile funcţiilor care o compun.

Sentimentul acesta vital al particularităţii organice ni-1 dă cenestezia. Am văzut însă că forma psihică a acesteia şi a tot ce e filozofic, * animalic în noi e inconştientul. Dacă nu poate modifica ceva comunitatea socială, apoi aceasta e tocmai organismul nostru, obstacol ireductibil la orice asimilare socială. Colectivitatea nu poate să influenţeze nici secreţiile noastre interne, nici felul special al circulaţiei sau al digestiei.

Afară de aceasta, cenestezia nu-şi poate vorbi ei însăşi, nu se poate lămuri ori comunica prin vorbă.

[1] **Ch. Blondei, *La conscience morbide* în *Journal de Psychologie,* februar 1923, p. 136.**
[2] ***Ibid.,* p. 157—'158.**
*** Probabil: fiziologic, (n. ed.)**

Tot ce e psihic e mai mult ori mai puțin sensibil la influența socială; tot ce e fiziologic e refractar acestei influențe. De aceea inconștientul, mai aproape de animalitate, simbolizează ceea ce e specific în noi, iar conștiința ceea ce e *social* și comun.

O mulțime de probe auxiliare se pot invoca în favoarea acestor constatări. Le vom culege din psihiatrie. Sînt vreo zece ani de cînd Ch. Blondei a arătat că ceea ce dispare odată cu conștiina, în cazul bolilor nervoase, e complexul sentimentelor sociale.[1] Dementul **și** într-o măsură oarecare inconștientul sînt ființe antisociale. E de ajuns ca conștiința să piară ca urmare a unei nevroze, pentru ca recunoștința, simpatia, dragostea să dispară și ele. Nevropatul e un egoist care nu trăiește decît pentru el. El pierde imediat tot sistemul de reprezentări **și** de expresii care-1 pun în comunicații cu semenii săi. Cînd un om e căzut în deplin inconștient, cînd doarme, de pildă, e evident că nu comunică cu nimeni. Aceasta nu împiedică însă structura sa fiziologică individuala să-și continue viața vegetativă. S-a susținut chiar, de către unii psihiatri, Janet printre alții, că nevrozele mai ușoare, nu sînt decît boale ale sentimentului social.

Nu e atît vorba de o leziune organică, cît despre o alterare a funcțiilor la adaptare la mediul social. Nu toți nevropații sînt lipsiți de logică. Din contră unii prezintă o exagerare raționalistă, care știe să grupeze totul în jurul unui sistem de obsesii. **Și** nevropații judecă, însă judecă altfel decît majoritatea oamenilor. Ceea ce e atins la ei e sentimentul acordului cu ceilalți membri ai societății.

Lombroso a susținut pe vremuri cu oarecare dreptate că criminalii nu sînt decît primitivi antisociali.

Am văzut mai sus că, pe măsură ce societățile progresează și se diferențiază, apare și conștiința individuală. Individul e legat de mediul său în mod conștient, printr-o serie de legături raționale, printr-o interdependență bazată pe schimbul reciproc. Invers, în societățile primitive, legătura dintre membri e inconștientă, voința

[1] ***Ibid.*, Paris, 1914, *passim.***

individului aproape nulă, totul vine de la societate, ***k*** cărei influență e predominantă asupra individului.

Psihiatria confirmă de minune acest lucru. E o constatare unanim recunoscută că deprimații nervoși, a căror funcție superioară de conștiință e restrînsă, pierd odată cu sentimentul social și propria lor individualitate. Ei se depersonalizează, au sentimentul că acțiunea lor e făcută de alții, că nu le aparține. Ca un corolar al acestei boli de personalitate, apare în viața lor rolul imens al *sugestiei.* E proverbială sugestibitatea nevropaților. Voința lor nu mai opune nici o rezistență, tot ce li se sugerează din afară e primit cu un complet asentiment. Funcția lor de imitație e enormă, ticurile care li se inspiră sînt continuate multă vreme, fără nici o putere de inhibiție. Ele scapă din cîmpul conștiinței, strîmtorată din diferite cauze, formînd sisteme autonome emancipate, care se dezvoltă anarhic pe seama lor.[1]

Cea mai evidentă ilustrare a celor afirmate mai sus, ne-o aduc însă cazurile de *depersonalizare.* Bolnavul se simte schimbat, nu-și mai aparține, nu-și recunoaște propriile sale stări emotive, nu-și poate lămuri o serie de stări interioare, care **i** se par străine și de nerecunoscut. Ceea ce e mai grav e că nu poate obiecta prin limbaj noua stare de lucruri, noua cenestezie, incompatibilă cu sistemul de vorbe și de gesturi care exprimau pe cea veche. In același timp, el pierde încrederea în realitate,, în ceea ce numește P. Janet „la fonction du reel'ț Aceasta fiindcă, omenește, nu poate fi real decît ceea ce e și inteligibil, adică ceea ce își găsește locul în cadrele și categoriile fixate de colectivitate și fixate de către ea prin limbaj. Tot ce e refractar la expresie, e rebel de asemeni și la inteligență[2].

Dezorientarea depersonalizaților e provenită din pierderea conștiinței și, cu ea, a limbajului și a sentimentului social.

Trebuie să ne ferim de o anumită interpretare a acestor fenomene, care, la prima vedere, ar putea părea contradictorie. Dacă sugestibilitatea nu e decît primirea oricărei influențe fără nici un control, atunci ea trebuie

[1] **P. Janet, *Vautomatisme psychologique,* p. 190 și 199: A Binet, *La suggestibiliie,* Paris, i900;**

[2] **Ch. Blondei, *op. cit.,* p. 114.**

privită ca o funcţie socială prin excelenţă. Cum se împacă aceasta cu afirmaţia de mai sus după care inconştientul e activitatea psihică cea mai legată de individualitatea noastră ?

Să ne înţelegem bine. Ceea ce dispare ca individualitate în cazul sugestiei sînt formele superioare de conştiinţă : cenzura critică şi deliberarea. Acestea sînt desigur dispărute. Dar sugestia nu se face numai după voinţa celui ce sugerează. *Ca să fie primită de subiect, ea trebuie să se potrivească cu tendinţele lui inconştiente, să favorizeze caracterul particular al propriei sale cenestezii.* Nici o sugestie nu se face la întîmplare. Trebuie un acord între influenţa sugerată şi structura inconştientă a subiectului.

Există desigur în noi două individualităţi. Una e legată de construcţia noastră fiziologică, fizico-chimică chiar. Aceea nu dispare niciodată, decît doar odată cu moartea individului. Există însă şi o individualitate, dacă se poate spune, *socială.* Ea e un produs al diferenţierii sociale, prin care individul se concepe în acelaşi timp separat şi legat de societate.

G. Simmel a arătat că procesul de individualizare merge concomitent cu acela de socializare. Solidaritatea între individualităţi e mai puternică, ca aceea între indivizii fără personalitate. Cei dintîi sînt legaţi raţional, sînt conştienţi de interdependenţa dintre ei şi de faptul că nu pot trăi unul fără altul. Fiecare caută să-şi ofere contribuţia sa la mediul social. Conştiinţa exprimă şi comunică grupului invenţiile noastre personale. Ea a născocit limbajul care cristalizează şi solidifică fugitivele stări ale subiectivităţii quasi-inconştiente, în noţiuni clare, exprimabile şi altora. Sugestaibilitatea arată dispariţia acestui sistem de simboluri sociale, încetarea funcţiei *active a* conştiinţei şi înlocuirea ei cu stări *pasive* de subconştienţă. Ceea ce dispare e forma superioară de conştiinţă; individualitatea cenestezică exprimată prin subconştient rămîne însă întreagă.

* *

Ajunşi la sfîrşitul cercetărilor noastre, să aruncăm o privire asupra drumului parcurs şi să rezumăm re^-zultatele căpătate.

Am văzut că prima condiţie a inconştientului e înlocuirea conştiinţei, achiziţie recentă, realizată în vederea unor noi adaptări, printr-o activitate sufletească mai primitivă şi mai veche.

Recurgînd la luminile doctrinei evoluţioniste aplicate la transformarea psihismelor, am arătat că substituirea unei activităţi mai vechi uneia mai nouă nu poate avea loc decît cu ajutorul unei oboseli, a unei deprimări. Această cădere în scara psihică după legea degenerării amintirilor, pe care am extins-o la toate actele sufleteşti are un caracter „sui generis" şi se deosebeşte, cum am văzut, de nevroze, cu toate că prezintă multe caractere comune cu acestea.

Am insistat, în fine, asupra faptului că inconştientul reprezintă mai mult individualitatea noastră organică, ca atare e lipsit de tendinţe sociale, în timp ce conştiinţa e funcţia psihică, care, cu ajutorul exprimării obiective, ne pune în relaţii cu ceilalţi membri ai grupului social.

Sintetizînd într-o formulă mai strînsă toate aceste rezultate, am putea defini inconştientul: *renaşterea unor stări sufleteşti primitive şi antisociale, provocată de a oboseală nervoasă şi aducînd ca urmare o dezactualizare a conştiinţei.*

Astfel formulată, definiţia apasă pe elementul ancestral, pe cel antisocial şi în fine pe acel quasi-patologic, cauzat de oboseala zilnică.

Inconştientul capătă, sub această lumină, o realitate şi o poziţie precisă între celelalte fapte sufleteşti. EI devine un fel de vacanţă de odihnă, de suplinitor indispensabil, care asigură ritmul vieţii sufleteşti, cuprins între excitaţie şi deprimare, între tensiune şi oboseală. Sufletul nostru îşi îndeplineşte existenţa cu două haine,, una de lucru şi alta de sărbătoare, pe care le schimbă ritmic după cum are nevoie. Inconştientul trebuie privit ca rezervorul nesecat, care insuflă conştiinţei fragede şi intermitente seva de viaţă de care are nevoie, acordîndu-i momente de repaus şi de reorganizare.

Alternarea de umbră şi de lumină în cîmpul conştiinţei confirmă încăodată legea ritmului sub imperiul căreia se săvîrşesc toate faptele sufleteşti.

FORMAREA IDEII DE PERSONALITATE

STUDIU DE PSIHOLOGIE GENETICA

E greu de găsit în cultura europeană contemporană o idee mai fundamentală, un concept mai adînc infiltrat în sufletul fiecăruia, decît noțiunea de persoană autonomă. Individualismul sub forma lui socială şi mai pe urmă morală ne apare ca unul din polii civilizației moderne.

Conştiința că fiecare din noi formează o unitate specifică şi inconvertibilă, reprezentînd o valoare în sine, constituie crezul democrației ca formă politică, ca şi al moralei occidentale.

De la teoreticienii dreptului natural, un Grotius, Puffendorf, Rousseau sau Brissot de Varville, care credeau într-un drept la viață şi fericire înnăscut în fiecare om şi consacrat prin ideea de proprietate şj libertate, la morala kantiană, care ne prescrie să considerăm pe oricine ca pe un scop şi nu ca pe un mijloc, mentalitatea modernă, s-a modelat în funcție de ideea eului autonom. Socialismul însuşi,, după teoreticieni neokantieni, nu pleacă de la alt postulat decît de la respectul persoanei. Deziderатul moral şi estetic cel mai frecvent e de a deveni o personalitate. Fiecare se simte astăzi o personalitate şi frica de a.o pierde devine o obsesie. De unde căutarea cu orice preț a originalității, valoare unanim apreciată. în alte epoci, se împărțeau oamenii în vițioşi ori virtuoşi, inteligenți ori proşti, curagioşi ori fricoşi. Astăzi clasificația care tinde să substituie tuturor celorlalte e aceea de *original* ori *comun.* Frica de a-şi pierde originalitatea, deci personalitatea, îi face pe unii rebarbativi la orice influență binefăcătoare. Un scriitor, citat de A. Gide, nu voia să citească pe Goethe şi Shakespeare ca să nu-şi piardă specificitatea sufletească. Mulți dintre aceştia, disprețuind orice influență, disprețuiesc însăşi cultura.

Pe de altă parte, noțiunea de individualitate pătrunde din ce în ce mai mult în metodologia ştiințelor. Nu mai vorbim de istorie, unde faptul specific a fost apărat de la Rickert încoace de majoritatea filosofilor istoriei contra asimilării lui cu ideea de serie ori de cauzalitate generală. în artă, victoria romantismului, cu

gustul său pentru individualitate, subiectivism; specific local, a pus capăt de mult omului general, abstract' fără timp şi patrie, întrebuințat de clasicism. Şi aceasta victoriers^a înscris ca o achiziție în istoria arteloi* si literaturii. '

Chiar psihologia, nu numai că a introdus în conținutul său un capitol care se numeşte „psihologia diferențială" ori „individuală", dar chiar în ceea ce se numeşte „psihologia generală" noțiunea de individualitate serveşte drept criteriu de deosebire între psihismul uman şi cel animal. însăşi definiția faptului psihic pleacă de la noțiunea de individualitate '.

In medicină, s-a spus încă de mult că nu există boale, ci numai bolnavi, adică că orice maladie variază cu subiectul care o poartă. Se pare astfel că această noțiune diferențială de individ, de specific e în plin suc^-ces astăzi.

Alături însă de acest cult al personalității, se face din ce în ce mai evidentă, în psihologie ca şi în morală, exprimată deocamdată sub forma literară, o criză a noțiunii clasice de individ şi persoană. Sub influența lui Bergson, animat veşnic de ideea devenirii, sufletul nostru, unitar în aparență, pare supus la eroziuni continue, mai exact la transformări neîncetate, asemănătoare cu acelea ale nourilor care străbat bolta cerească. Ce am fi fost ieri, nu vom mai fi mîine. Eul nostru se preface veşnic în infinite combinații caleidoscopice. W. James ne-a învățat şi el că conştiința nu e o stare substantivă, ci una tranzitivă, ceea ce înseamnă că ea se prezintă sub forma unui curent veşnic curgător.

Literatura, avangarda psihologiei şi a moralei, de la Dostoievşki la A. Gide, Pirandello sau Proust dezvoltă în permanență acelaşi crez. Unul din aceştia a scris aceste pătrunzătoare cuvinte : „Cadrele vechii psihologii după cum gindim şi lucrăm vor părea în curîrtd tot aşa de artificiale şi perimate ca şi cadrele vechii chimii, după descoperirea radiului". Dacă. acum, chimiştii ne vorbesc de descompunerea corpurilor simple, cum sănu fim tentați şi noi, psihologii, de a concepe descompunerea stărilor de conştiință simple ? Ceea ce ne face să credem în sentimentele simple e un mod simplu de

[1] **C. Rădulescu-Motru,** ***Curs de psihologie,*** **p. 8.**

a considera sentimentele. Există față de această forță •de coeziune care menține individul consecvent cu sine Însuşi şi prin care, cum spunea. Spinoza, „individul tinde să persevereze în ființa sa", o altă forță centrifugă, dezagregantă, prin care individul tinde să se divizeze, să se disocieze, să se rişte, să se piardă. Beaudelaire, înaintea lui Dostoievski, credea că „există în fiecare om, în •orice moment, după cerințe simultane, una către Dumnezeu şi alta către Diavol". Marcel Proust şi Pirandello *se* ingeniază să ne arate multiciplitatea eurilor -în fiecare •din noi, eroziunea lor lentă sau ciocnirea lor violentă.

Marcel Proust, mai ales, ne arată greutatea de a prinde specificitatea personalității în variația ei continuă: „A n'importe quel moment que nous la considerions, notre âme totale n'a qu'une valeur presque fictive, malgre le nombreux bilan de ses richesses, car tantât les uns "tantot les autres sont indisponibles, qu'il s'agisse d'ailleurs de richesses effectives aussi bien que de celles de l'imagination... Car aux troubles de la memoire sont liees les intermittences du coeur. Cest sans doute l'existence de notre corps, semblable pouf nous â une vase ou notre spiritualite serait enclose, qui nous induit â supposer que tous nos biens interieurs, nos joies passees, toutes nos douleurs sont perpetuellement en notre possesion... En tous cas si elles restent en nous c'est, la plupart du temps, dans un domaine inconnu ou elles ne sont de nul service pour nous." *(Sodome et Gomorrhe* t. I., p. 178). Totuşi pentru acelaşi autor personalitatea există. Căci pentru ce, peste lacuna pe care o înscrie somnul, uitarea sau visul în cursul conştiinței noastre, ne aducem aminte, în continuitate, tocmai de momentul de unde conştiința a fost întreruptă ? După concepția aceasta modernă, complexitatea şi variația eului e însă rebelă la orice unificare. Ori de cîte ori •căutăm să-i găsim unitatea „ne lovim de necoordonarea actelor, sentimentelor, gîndurilor noastre. La capătul unei introspecțiuni oricît de aprofundate, nu găsim decît neputința de a ne înțelege. Nu ne rămne de conchis, decît că personalitatea noastră astfel disociată nu e altceva decît neant ori haos. Căutăm în zadar o *constantă* pe care să putem funda propria noastră cunoaştere, căci nu găsim decît variație. Dorința de a găsi această constantă, de a atinge fondul real al eului nostru"[1].

în fața acestei variații fugitive a eului, cercetarea psihologică devine „un seismograf menit să înregistreze zigzagurile eului". Iată o concluzie care indică perfect criza individualismului modern. Ceea ce e curios însă e că acestei concepții despre disoluția eului îi corespunde un veritabil misticism al eului.

Astfel la alt grup de autori, cităm ca cel mai reprezentativ pe filosoful german contele H. Keyserling, o anumită stare de spirit mistică pledează pentru o depersonalizare totală. *Jurnalul de călătorie al unui filosof e* opera unui spirit care pleacă în jurul lumii să-şi împrospăteze senzațiile, de frică să nu devie o personalitate, printr-o fixare locală în cadrul unei patrii ori al unei culturi unice.

Pentru o singură epocă, iată două stări de spirit contradictorii. Pe de o parte, exaltarea personalității prin căutarea originalității, pe de altă parte, constatarea unei disoluții a eului întovărăşită de pledoarii pentru o totală depersonalizare. Criza individualismului modern face astfel problema originei personalității palpitantă şi actuală.

Această atsre de spirit contradictorie ne arată foarte simplu că ideile noastre relative la individ şi individualitate sînt în stare de continuă transformare. Urmele adevărului de ieri şi începuturile celor de mîine se combat în prezent.

Studiul de față îşi propune să arate care sînt etapele psihologice âle formației acestei idei. El va pleca de la fazele cele mai simple, cercetînd pas cu pas complicația pe care o conştiință mai complexă o aduce acestei forme psihice. Punctul de vedere genetic e, deci, metoda acestei cercetări.

O asemenea stare sufletească se formează însă numai în societate. După cum vom vedea, „individul" este o apariție tîrzie, pe care societățile primitive cu bază de clan, nu o cunosc încă. Am introdus, deci, alături şi înaintea observațiilor psihologice, o întreagă serie de observații sociologice.

[1] **B. Cremieux, *Sincerite et imagination, Nouvelle Revue Francaise,* 1 noiemb. 1924.**

Pe lîngă sociologie şi psihologie, un studiu al personalităţii procedă de la antecedente biologice. în domeniul acestei ştiinţe, se zăresc începuturile oricărei idei de unitate organică, iar individualitatea psihică se altoieşte direct pe cea fiziologică. Cu aceasta vom începe deci.

I. CONDIŢII PREALABILE BIOLOGICE ŞI SOCIOLOGICE

Dedesubtul suprastructurii psihice închegată în unitatea eului, se găseşte infrastructura fiziologică. încă de acum cîteva decenii, de cînd au început, cu Th. Ribot, primele cercetări asupra personalităţii, s-a ridicat ca factor determinant al acesteia cenestezia, sentimentul total al funcţionării viscerelor.

Fiecare individ are, fără îndoială, o cenestezie specifică. Corelatul fiziologic al sentimentului vital e unitatea funcţională a organismului.

Realitatea psihică e altoită pe cea biologică. în natura acesteia din urmă ea înfige puternice rădăcini şi-şi extrage toată seva. La baza conştiinţei de eu trebuie pusă o altă conştiinţă de unitate, mai obscură, mai vagă, scăpînd în penumbră de lumina proiectată de conştiinţă. Noţiunea biologică de „individ" precedează ca o introducere orice formaţie psihică a personalităţii. Neîndoielnic, „individul" e o realitate pe care biologia trebuie să o constate chiar de la cele mai inferioare organisme.

Natural la protozoare, la plastide, problema nu se pune însă. Identice între ele, provenind din segmentările succesive ale unei aceleiaşi plastide, aceste organisme rămîn în afară de orice caracter diferenţial, nu pot constitui, una faţă de alta, individualităţi.

„Luaţi o lingură de untdelemn, scrie Le Dantec, şi zvîrliţi-o cu forţă într-o soluţie sărată de aceeaşi densitate : ea se va diviza într-un număr anumit de mase sferice care vor avea fiecare o dimensiune de echilibru propriu ; se poate după aceea diviza mecanic una din aceste sfere, ea va da două sfere de volum mai mic. Dacă se măreşte alcalinitatea apei se poate micşora dimensiunea maximă posibilă pentru o picătură de untdelemn în echilibru, după cum am văzut că dimensiunea limită a plastidelor variază cu condiţiile mediului.

E nevoie oare de a vorbi de individualitate aacestor picături de untdelemn ? E un lucru foarte fragil aceasta individualitate a picăturilor, care pot fi împărţite rner, canic îh două picături mai mici, avînd aceleaşi proprietăţi. De asemeni la plastide, care pot fi tăiate in două bucăţi egale constituind două plastide mai mici cu aceleaşi proprietăţi"

Caracterizarea individuală trebuie deci păstrată pentru organisme mai complexe. Noţiunea de individ presupune în mod logic un organism pluricelular, fiindcă numai un asemenea organism nu poate suporta o diviziune a părţilor sale componente, fără să-şi piardă viaţa. La, metamorfoze, o tăietură care ar separa părţile corpului una de alta ar aduce, prin desfiinţarea unităţii organice, moartea.

Astfel prima delimitare care trebuie făcută e aceea dintre asociaţie şi individ.

Din criteriile pe care le vom schiţa mai jos, se va putea vedea de ce o asociaţie constituie tocmai contrariul noţiunii de individ.

Dar atunci pe ce bază putem stabili diferenţa specifică a acestei definiţi ? Vechea biologie credea că poate fixa caracterul de individualitate al unui organism după aspectul său *morfologic.* însuşi Herbert Spencer în vestitele sale *Principii de biologie* pleacă de la acest principiu. Dar dacă e adevărat că unitatea fiziologică e, de multe ori, întovărăşită de unitatea morfologică, nu e de loc legitim să tragem concluzia unei identităţi între aceste două aspecte. O simplă coincidenţă — cum se exprimă E. Rabaud, — nu justifică o asimilare.

„Dacă ne-am încurca în consideraţii morfologice, ar trebui să descompunem celula în două părţi principale şi aceste două în alte multe ; atunci fiecare din cromozomii care constituiesc nucleul ar putea trece, de pildă, drept un individ. Cîtologiştii actuali, de altfel, nu ezită să indice această „individualitate" sub pretext că cromozomii rămîn veşnic identici, cu toate transformările. Aprofundînd mai departe această analiză artificială, s-ar putea închipui, după metoda lui Weissmann, nişte par-

[1] **Le Dantec, *Theorie nouvelle de la vie,* p. 175—176, cf. de acelaşi autor : *L'individualite et l'erreur individualiste,* Paris, 1904.**

ticule vii, bioblaştii, care ar putea constitui elementele cele mai simple ale celulei, elemente autonome dotate cii o viață proprie. Astfel celula ar fi un agregat de indivizi infinit de mici.

Toate aceste concepții derivate din morfologie nu rezistă faptului experiențial, anume că celula formează un bloc de părți, funcțional inseparabile"

Dacă forma ar constitui caracteristica individualității» adică dacă concepția morfologică ar fi adevărată, ea ar duce, necesar, la o confuzie între asociație şi individ, căci dacă celula ar fi — cum pretind morfologiştii, —• o aglomerare de elemente mai simple, ce-ar fi atunci organismele pluricelulare ? Sînt ele „indivizi" sau asociații de indivizi ?

S-au oferit la această alternativă două soluții care mulțumesc în parte fiecare membru. După vechea teorie a coloniilor animale sau a *polyzoismului,* susținută de Durând de Gros, mai mulți indivizi unicelulari formează indivizi pluricelulari, prin simpla multiplicare ori complicație a elementelor. Indivizii pluricelulari de ordinul al doilea, ,cînd se multiplică la rîndul lor, dau naştere la indivizi pluricelulari de ordinul al treilea. Aceştia la rîndul lor... şi aşa mai departe.

După cum se vede, ne aflăm în fața unei concepții naive şi simpliste. E. Rabaud ne asigură că „aceste considerații ating domeniul unor metafizici puerile. Născute într-o epocă, cînd cunoştințele biologice abia depăşeau cadrul morfologiei, ele produc, astăzi, efectul unui deplorabil joc de cuvinte"[2].

Mai puțin simplistă şi ținînd seamă mai de aproape de noțiunea de individualitate păstrată şi în organismele pluricelulare şi nu confundată cu o simplă colonie, — se prezintă teoria lui M. Verworn. Acesta deosebeşte mai multe feluri de indivizi, după cum provine fiecare din etapa imediat precedentă : întîi celula, apoi țesuturile, organele, persoanele şi, în fine, stările[3].

Aspectul ceva mai complicat al acestei teorii nu o face însă mai acceptabilă. Ierarhia indicată e gratuită

[1] **E. Rabaud, *Elements de biologie generale,* Paris, 1920, p. 70—71.**
[2] **E. Rabaud, ibid.**
[3] **M. Verworn, *Allgemeine Physiologie,* p. 71.**

fiindcă celulele, ca şi organele sau țesuturile fac parte dintr-un tot unitar şi sînt legate strîns funcțional între ele[1]. ;

Se cuvine astfel să părăsim, astăzi, cu totul, concepția morfologică a individualității. ;

S-a oferit o altă definiție care pleacă de la ideea de *origine.* Trebuiesc considerate ca aparținînd aceluiaşi individ numai plastidele provenind dintr-o plastidă unică şi desprinse din aceasta pe cale de diviziune. Astfel paraziții nu fac parte. din individualitatea organismului. Dar dacă. „am face unui cîine o grefă epidermică sau osoasă cu părți luate de la un alt cîine, celulele acestui grefaj n-ar face parte din individualitatea sa" ?[2] Desigur că da. Iată; că atunci definiția individului prin originea plastidelor se arată şi ea inexactă.

E. Perrier introduce în mult căutata definiție un nou criteriu, acela de *continuitate:* „Orice ansamblu capabil de a trăi prin el însuşi, format din plastide avînd origini comune şi unite; între ele, fie prin continuitate protoplasmică, fie prin simplu contact, fie, în fine, prin intermediul unei substanțe interne produsă de ele". Cu această definiție, obiecția grefajului cade, căci partea grefată, fiind desprinsă din organism, nu mai e în continuitate cu el.

Dacă analizăm mai de aproape această continuitate care asigură unitatea individului, găsim că ea prezintă două aspecte mai principale :

1. Dependența reciprocă a elementelor histologice ;
2. Coordonarea prin manifestări de ansamblu, rezultînd din activitatea tuturor plastidelor.

Realizarea strictă a acestor două condiții nu e posibilă decît printr-un *mediu intern* comun organismului întreg. Să luăm exemplul indicat de F. Le Dantec, acela de pildă, al unui cîine, care nu e altceva decît „un sac închis, străpuns deoparte şi de alta de tubul digestiv, dar totuşi închis. Acest sac, constituit el însuşi din elementele histologice absorb din acest mediu intern substanțele Q care le sînt necesare şi azvîrl substanțele R. Ne găsim în fața unei solidarități între toate plastidele

[1] **E. Rabaud, *ibid.* p. 71.**
[2] **F. Le Dantec, ibid., p. 264.**

conținute în sac , fiindcă condițiile în care se găsește fiecare din ele depind de funcționarea tuturor celorlalte" ***K***

Mediul interior stabilește o strictă dependență între toate elementele componente. Această dependență asigură o coordonare a funcțiilor, astfel încît fiecare element are nevoie de toate celelalte. La organismele mai evoluate continuitatea fiziologică nu e asigurată numai de mediul intern, ci mai ales de sistemul nervos.

Rețeaua nervoasă e împrăștiată pe tot corpul animalului. Fibrele stau în strînsă vecinătate și în același timp în legătură cu centrii. O excitație sau o comoțic nervoasă e anunțată imediat în tot organismul și toate elementele sale devin solidare cu o simplă deranjare locală. O impresie periferică se pune imediat în contact cu centrul, iar, prin acesta, cu restul organismului. Solidaritatea tuturor părților componente ale unui organism e asigurată prin sistemul nervos.

Astfel ceea ce constituie baza individualității biologice e unitatea funcțională. Un „individ" nu e divizibil decît cu puține excepții ; din el nu se poate îndepărta nici o fracțiune fără să aducă o tulburare a totului, a ansamblului, care constituie un echilibru fiziologic stabil. De aceea ablațiunea unei părți, de pildă coada unei șopîrle, dă naștere de cele mai multe ori la o regenerare care aduce cu sine vechiul echilibru. Atunci cînd regenerarea prin creștere nu e posibilă^ ea se efectuează,, cum remarcă Felix Le Dantec, prin ereditate. O modificare suferită de un organism nu e transmisă prin ereditate, decît după foarte multe repetiții în speță. Ereditatea e procesul care asigură unitatea individuală prin îndepărtarea caracterelor recent cîștigate. Specificitatea e astfel apărată contra variațiilor[2].

îndepărtînd noțiunea de unitate morfologică sau de origine, definiția individualității ibologice trebuie să ție seamă, ca de criteriul principal, de unitatea funcțională. Dar aceasta nu e numai reunirea mai multor celule cum e cazul unei asociații, ca de pildă algele filamentare sau lanțurile de bacterii, ci mai ales o unitate bazată pe „di-

l îi £ Sec,' *T* ***Vindividu,*** ***Revue*** ***PHiloso,ni,ue,*** **1901, p. 13 și urm.**

ferențierea celulelor asociate, fiecare element fiind incapabil să se satisfacă prin el însuși, fără concursul celorlalte"[1]. O comparație între trei tipuri de volvocinee ne va edifica asupra procesului de individualizare crescîndă printr-o unitate funcțională din ce în ce mai mare, bazate pe diferențierea elementelor. „Celulele volvocineelor sînt conținute de o gelatină și formează în ansamblul lor o cenobie. Cenobia de tipul *Stephanosphoera* conține opt celule așezate în cerc, asemănătoare între ele și avînd aceleași proprietăți. Cenobia *Pandorina* conține de la 16 pînă la 24 celule grupate în sferă, dar aceste celule nu se aseamănă, unele au un stigmat mare, altele un stigmat mic și cenobia polarizată net progresează astfel, încît, celulele cu stigmatul mare sînt anterioare și cele cu stigmatul mic posterioare. între aceste diferite elemente există deci o sinergie funcțională indubitabilă ; unitatea funcțională totuși nu e complet realizată... Diferențierea și unitatea funcțională sînt complete în cenobia *Volvox,* sferă de celule plate unite printr-un punct de substanță.

Unele au un stigmat și indică partea dinainte, altele n-au nici unul și indică partea din spate. Intre ambele grupe există forme de tranziții. *Volvoxul* se descompune deci într-o serie de celule fiziologice deosebite și histologic diferențiate, care n-ar putea trăi și funcționa unele fără altele. Această diferențiere strînsă există la toate organismele pluricelulare, ceea ce face unitatea, individualitatea lor[2].

Același progres în individualizare îl putem urmări și în exemplul monștrilor dubli, al gemenilor născuți' lipiți unul de altul. Unii au o regiune comună foarte limitată : doar un punct cartilaginos îi leagă ; la alții, regiunea comună se întinde la unele viscere, alții au toraxul comun, în fine la unii contopirea e așa de desăvîrșită, încît n-au deosebire decît părțile inferioare ale corpului. In primul caz, în acela al unei mici părți comune, individualitatea fiecăruia e aproape completă. Ea scade pe măsură ce comunitatea funcțională a viscerelor e mai mare. In ultimul caz, în care același cap

[1] **E. Rabaud, *ibid,,* p. 72.**
[2] **E. Rabaud, *loc. cit.,* p. 74. . .**

şi trunchi e aşezat pe patru picioare, contopirea e aşa de completă încît dă naştere unui nou individ" '.

Exemplele s-ar putea înmulţi la infinit. Ceea ce e interesant de reţinut e că individualitatea e bazată pe unitatea funcţională. Atunci cînd în locul unor celule perfect asemănătoare, egale, apar grupuri de celule diferenţiate fiecare avînd un rol deosebit, dar totuşi legate printr-o strînsă corelaţie între ele, funcţionînd intr-o coordonare şi o dependenţă de aşa fel, încît eliminarea ori secţionarea unui grup să facă imposibilă viaţa şi funcţionarea totului, atunci sîntem în faţa unui individ biologic.

Celula unui organism însă se schimbă prin regenerare la fiecare şase săptămîni. Singurele celule care rămîn sînt acele ale ţesutului nervos. Acesta e rolul sistemului nervos : de a păstra continuitatea unui organism. El face legătura între toate ţesuturile, între funcţionarea tuturor viscerelor, el totalizează şi prin aceasta asigură echilibrul ansamblului. Sistemul nervos e oarecum termometrul sensibil al tuturor modificărilor fiziologice şi de aceea e şi baza unităţii funcţionale. Ecourile pe care sondajele sale din toate regiunile corpului le azvîrl în conştiinţă, dau naştere unui sentiment vital propriu, unui sentiment de specificitate', de proprietate fizică, sentimentul cenesteziei.

Iată de ce ne-a fost necesară această mică introdu-^ cere biologică. Noţiunea de personalitate îşi trage originea din viaţa obscură a funcţionării organice, din unitatea fiziologică a acestui organism. Cenestezia nu e altceva decît reflexul asupra sistemului nervos al totalităţii proceselor fiziologice dintr-un anume organism. Şi vom vedea mai departe că, deşi cenestezia nu joacă rolul exclusiv pe care îl atribuiau vechii psihologi în formarea personalităţii, totuşi ea constituie un factor serios în acest proces genetic.

Cultura contemporană opune, de foarte multe ori individul societăţii, ca două noţiuni contradictorii una alteia, ca două forţe în veşnic conflict.

[1] **E. Rabaud, *loc. cit.*, pag. 76.**

Acest proces e o moştenire a individualismului sec. XVIII, o moştenire rămasă mai ales de la Rouşseau ***şi*** de la contractualismul său. Se ştie că el punea realitatea individului înaintea societăţii şi că istoriceşte deriva societatea din voinţa cîtorva indivizi de a se uni între ei în grup social.

Cercetările etnografice şi sociologice ne arată astăzi cu destulă claritate că individul e posterior societăţii. Aceasta nu e decît o simplă invenţie socială. Societatea produce indivizii prin diferenţiere şi nu indivizii compun societatea prin sinteză. Colectivitatea e cadrul şi realitatea din care se desprinde în evoluţia istorică noţiunea de individ. Iată de ce consideraţiile de ordin sociologic care vor urma sînt absolut indispensabile unei anchete psihologice referitoare la formaţia ideii de personalitate. Această idee se formează interior, în conştiinţă. Nu e mai puţin adevărat însă că ea se suprapune deasupra unei realităţi biologice — unitatea funcţională studiată mai sus — şi îşi culege elementele din realitatea socială exterioară unde se formează ca o categorie a vieţii colective noţiunea de individ. Dar aceasta se întîmplă destul de tîrziu. Societăţile primitive sînt, după expresia lui Vidai de la Blache, ca nişte nebuloase umane în care nu s-a produs încă nici un nucleu de condensare.

Aspectul lor e o similitudine perfectă, iar funcţionarea lor corespunde unui desăvîrşit conformism. Toţi membrii componenţi n-au decît individualitate organică. încolo cu toţii cred în mod uniform în aceleaşi valori, respectă cu sfinţenie aceleaşi datine, sînt supuşi unei re-* ligii colective bazată mai ales pe interdicţii (tabu). Nici o diferenţiere de clase, de putere, de avere : comunism complet. Solidaritatea, legătura socială în această fază e bazată pe asemănarea membrilor între ei, pe atracţia de afinitate, pe ceea ce numeşte Giddinga, „conştiinţa de speţă comună". Astfel de grupuri sînt efectele mecanice ale unor forţe conservatoare ca ereditatea sau imitaţia, ambele excluzînd variaţia de orice fel. Comprimarea socială e aşa de mare încît realitatea individului e nulă, strivită complet de apăsarea exterioară.

Intr-un studiu, publicat acum 27 de ani, care dacă ar fi fost tradus în limbile europene ar fi însemnat, desigur, o lucrare clasică a sociologiei moderne, pre-

cursoare a sistemului durkheimist, d-l C. Stere ajunge **la** aceste concluzii :

„Adevărul este că în societăţile primitive nu există *individualitate,* cum o înţelegem noi astăzi. Sub apăsarea selecţiunei naturale şi a luptei pentru trai, automatismul psihic — imitativitatea şi sugestibilitatea, — produc nişte grupări sociale de un» caracter *gregarist* puternic pronunţat, în care fiecare individ nu e decît copia celuilalt"[1].

Ceea ce domină într-un asemenea mediu ca o valoare absolută e religia. în aceasta se găsesc înglobate dreptul, economia, arta, morala : religia ţine loc de tot. Dar şi aceasta e de natură impersonală. Cea mai primitivă religie, cum a dovedit-o Durkheim, e totemismul, religie fără divinitate, fără personificare deci, bazată numai pe adoraţia unor forţe impersonale. Există, pentru primitivi, o energie universală, un principiu eficace care poate săvîrşi orice în orice moment. E ceea ce numesc australienii „mana", fluid de forţă fecundă care poate săvîrşi orice minune, de îndată ce se încorporează în cineva.

Forţa aceasta nu e încă diefrenţiată în forme specifice sau în personificări divine. Ea curge amorfă, peste tot şi printr-o simplă incantaţiune magică, sălbatecul se poate pune în contact cu ea. „Nu obiecte sau fiinţe determinate conţin în ele noţiunea de sacru, ci puteri nedefinite, forţe anonime mai mult ori mai puţin numeroase, cîteodată contopite într-o unitate a cărei impersonalitate e strict comparabilă cu aceea a forţelor fizice cărora ştiinţele naturii le studiază manifestaţiile"[2].

Astfel, dacă nici religia care e singura realitate sufletească a primitivului nu e încă diferenţiată în elemente specifice, cu atît mai puţin poate fi vorba de conştiinţa lui de sine. Cunoştinţa sa însăşi e tot de natură socială. El îşi ia de-a gata judecăţile din mediul social exterior. Cum s-a zis, gîndeşte prin reprezentări colective, reprezentări generale, comune întregului grup

[1] **C. Stere, Evoluţia *individualităţii şi noţiunea de persoană în drept,* Iaşi, 1897 p. 65 ; cf. Lubbock, *Les origines de la civilisation,* p. 440.**

[2] **F. Durkheim, Les *formes elementaires de la vie religieuse,* p. 285—286.**

si care se impun individului din afară cu un fel de putere de constrîngere exterioară, subordonînd viaţa mentală a individului la aceea a colectivităţii. In aceste societăţi „conştiinţa individuală a fiecărui membru rămîne strîns legată de conştiinţa socială. Ea nu se degajă în mod net şi nici nu se opune mediului : ceea ce domină în ea e sentimentul de participaţie. Abia mai tîrziu, cînd individul are o conştiinţă clară de el însuşi, cînd se distinge formal de grupul de care se simte legat, numai atunci fiinţele şi obiectele exterioare încep să-i apară animate de suflete individuale".[1]

După cum ne asigură Levy-Briihl, percepţia primitivului nu poate discerne sau analiza realitatea exterioară în aspectele ei specifice, caracteristice. Reprezentarea i se impune global : obiectele participă unele la altele. Mulajul general al imaginilor e oferit de-a gata, din afară, de către societate. Dar acolo unde nu se pot percepe deosebiri specifice, unde percepţiunea nu prinde particularul din lucruri, noţiunea de individ nu se poate forma din ea. După cum se vele, teoria cunoaşterii primitive se opune. De aceea animismul, mentalitate religioasă care pune în fiecare obiect un suflet, apare mai tîrziu, cînd se formează şi ideea de suflet individual. Religia totemică, cea mai primitivă, e impersonală : ea pleacă de la un *continuum* de forţe vitale comune naturii ca şi omului. Acest continuum de forţe nediferenţiate, anterior oricărui proces de individualizare îl găsim la populaţiile din Australia, America de Nord, Malaezia etc.

Conformismul e aşa de definitiv şi cunoştinţa aşa de colectivă, încît individul se poate zice că nu există decît biologic, ca o simplă unitate fiziologică. Nici o licărire de ordin sufletesc care să-i spuie că e independent, în această fază, nici *numele* personal nu e cunoscut. Membrul unui clan poartă numele comun al clanului, acel *nomen gentiltcium* pe care-l purtau şi mai tîrziu membrii gintei latine.[2] în clanurile totemice,

[1] **L. Levy-Briihl, *Les fonctions mentales dans les societes primitives,* p. 110. Ca un precursor al acestuia vezi Bastian : *Vorgeschichte der Ethnologie,* p. 83.**

[2] **Durkheim, *op. cit.,* p. 143. Cicero scrie despre membrii unei ginte : „Gentiles sunt qui inter se eodem *nomine* sunt".**

în loc de nume, membrul clanului poartă semnul totemului comun tuturor. Individualizarea formală prin nume nu există astfel.

Pentru toate infracţiunile comise pedeapsa porneşte de la clanul întreg : lapidarea ori sfîşierea. Responsabilitate personală nu există însă, cum a arătat-o. 'P. Fauconnet. Dacă cineva e pedepsit e ca să găsească un ţap ispăşitor necesar calmării grupului. O crimă produce o panică care trebuieşte potolită. Atunci se găseşte cineva care isprăveşte păcatul. Dar acesta nu trebuie să fie în mod necesar autorul crimei : poate fi oricine. Vina, ieşită din concepţia unei conştiinţe subiective, neexistînd, se condamnă şi pedepsesc morţii, animalele, copiii etc, agenţi care nu pot avea intenţie, deci responsabilitate individuală. Actul şi agentul nu corespund în aceste societăţi. Abia mai tîrziu se stabileşte, odată cu ideea de individ, şi responsabilitatea subiectivă a celui care a comis cu intenţie o crimă.

Pedeapsa e şi ea colectivă : dacă criminalul e exterilor clanului, atunci tot clanul e solidar la răzbunare. Mai tîrziu, cînd clanul se transformă în familii, acest obicei devine „vendetta".

Viaţa economică e comunitară. Producţia e colectivă. Nu există schimb comercial, nu există deci nici un contact sau altfel de tranzacţie. Regimul juridic e statutar, un contractual. Libera înţelegere comercială apare cu mult mai tîrziu.

Ne-am putea întreba însă dacă în astfel de societăţi nu există totuşi un început de viaţă politică, adică dacă membri ai clanului, mai puternici ori mai influenţi, nu exercită o dominaţie asupra grupului. Aceştia ar putea deveni atunci suprapuşi ; deosebiţi prin situaţia lor de ceilalţi membri ai grupului, ei ar fi un fel de personalităţi. Raporturile pe care ni le aduc şi în această privinţă etnografii ne îndepărtează de la o astfel de interpretare.

Spencer şi Gillen găsesc în Australia un început de şef politic numit „alatunaja". Dar acesta nu e decît un fel de delegat administrativ al clanului şi e ales din

cei mai bătrîni membri. El n-are o calitate specială şi nici o putere particulară[1].

Viaţa politică e, dacă se poate spune metaforic, democratică. Adunarea tribală decide despre tot. Howit[2] raportează acelaşi lucru. Şi el observă o putere politică colectivă. Cîteodată un membru are delegaţia de simplu administrator. Dar atîta tot şi încă în această funcţie e asistat de un fel de consiliu de administraţie. Astfel el nu are decît o putere reprezentativă. Şeful, ca individualitate, nu a apărut încă[3].

Concluzia pe care o trage G. Davy în această privinţă ni se pare deci justificată : „ceea ce ne apare exact, e că indivizii componenţi ai societăţii există desigur, dar numai în sensul *organic* al cuvîntului. Ei nu există decît ca să formeze o masă... dar existenţa lor singulară şi independentă nu e nici recunoscută şi nici sancţionată de religie şi drept. Existenţa lor nu contează în mod social nici măcar cît aceea a sclavului din societăţile sclavagiste"[4]. Inexistent din punct de vedere social, în această fază individul e încă o simplă unitate funcţională de natură biologică.

Totuşi, dacă trecem în societăţi superioare, de pildă de la clanurile Australiei centrale la societăţile de formă tribală mai dezvoltată ale indienilor din Canada ori Statele Unite, observăm un proces de diferenţiere, de degajare a individului de sub presiunea colectivă. Sub ce influenţă şi datorit căror factori se efectuează apariţia individului ? Durkheim, pe vremuri, susţinea că acest proces e determinat de o modificare a muncii sociale. Solidaritatea grupului nu mai e bazată pe asemănare ca în societăţile foarte primitive, ci tocmai pe deosebire. Fiecare face altceva şi toţi depind unul de altul. Munca fiind specializată, indivizii sînt în permanentă interdependenţă. Această transformare se obţine — după el — prin o modificare cantitativă a grupului.[5] In primul rînd mărimea grupului, creşterea numărului membrilor săi ajută la dezrobirea individului.

[1] **Spencer and Gillen, *The native tribes of central Australia,* London, 1903, Morgan, *Ancient Society,* p. 117—119.**

[2] **Howit, *The native tribes o} southeast Australia,* p. 52 şi 285.**

•> C. Stere, op. cit, p. 129.

[4] **G. Davy, *Des clans aux empires,* p. 91.**

[5] **E. Durkheim, *La division, du travail social, passim.***

In societăți mici, în secte secrete sau religioase de pildă, aservirea fiecărui membru la voința mediului e mai puternică fiindcă putința de control în fiecare moment e cu mult mai mare. In societăți mai mari, acest control se face greu ori devine imposibil.

De asemeni cu densitatea socială. Cînd indivizii sînt mai apropiați unul de altul, cînd contactul e mai strîns, schimbul zilnic al ideilor poate rupe conformismul.

. Din orașe și din piețele publice, unde populația e mai deasă, au pornit toate mișcările revoluționare, toate actele de independență și curaj.

în fine să mai adăugăm la cele două condiții și mobilitatea membrilor grupului. S-a zis că locomotiva e democratică, în sensul că aducînd peste tot aportul ideilor nouă, schimbă mentalitatea învechită a celor mai îndărătnice și mai retrograde colțuri de provincie. în putința de a se mișca de la un punct la altul al teritoriului, locuitorul țării sale poate stabili puncte de vedere variate, poate face comparații între diferite mentalități. Prin aceasta, el se desprinde cu orizonturi mai largi, cu perspective mai deschise.

Alături de acești trei factori cantitativi indicați de Durkheim, sociologul G. Simmel mai indică un altul, de alt ordin, pe care-1 numește : încrucișarea cercurilor sociale. Iată în ce constă acest principiu. Cu cît un individ face parte din mai multe grupuri deodată, dintr-o nație, dintr-un partid politic, dintr-un club, dintr-o asociație sportivă etc, cu atît libertatea lui crește, ca un rezultat al concurenței pe care și-o fac între ele aceste diferite societăți. Influența unei singure asociații e tiranică : ea aservește individul. Cînd însă mai multe grupuri își împart între ele influența exercitată asupra cuiva, independența acestuia cîștigă din această încrucișare de atmosfere sociale. Complicația socială, complexitatea grupurilor mai mici în sînul unei societăți mai mari aduce întotdeauna libertate. Iată cum, pe măsură ce societatea crește și se diferențiază în cercuri mai mici, se degajă simultan și realitatea individului.

Aceste explicații sînt de ordin logic, rațional. Se poate urmări însă procesul degajării individualității prin observație directă, în mod empiric. Din acest punct de vedere, vom recurge iarăși la posibilitățile pe care le oferă

materialul bogat al etnografiei și va trebui să revenim la societățile primitive, unde acest proces are loc.

Evoluția către individualizare se face pe două căi : una religioasă și cealaltă politică. Cînd religia, care ține loc de toate, trece de la forma difuză, vagă, a forțelor supranaturale în felul lui „mana" la o concretizare în forma „sufletelor", a spiritelor sau a demonilor, facultatea de cunoaștere a individului începe să personifice natura, să populeze universul cu acea mitologie, care nu e altceva decît „biografia" unor ființe supranaturale. încetul cu încetul, oamenii încetează de a mai crede că se trag dintr-un animal comun, din totem. Ei încep să creadă că descind dintr-un strămoș comun, dintr-un erou legendar. Noțiunea de suflet cu tot cortegiul animist, înlocuiește atunci cu totul totemismul. Cultul strămoșilor apare. Cu aceasta însă individualizarea noțiunii de sacru e efectuată căci, după cum remarcă Durkheim „sufletele nu sînt altceva decît forma pe care o iau forțele impersonale atunci cînd se încarnează în corpuri particulare... sufletele strămoșilor sînt totemul fragmentat"[1].

Alături de această transformare care personalizează viața religioasă, concomitent cu dînsa, un proces politic creează personaje mai importante în mediul social, ridicîndu-le la rangul de șef. Pentru prima oară, se desprinde din compoziția omogenă a clanului, un membru care domină viața socială. Am văzut mai sus că în clanurile australiene complet primitive nu poate fi vorba de adevărați șefi, ci doar de delegați reprezentativi ai grupului.

0 monopolizare a puterii politice în favoarea unuia singur nu poate avea loc, atîta vreme cît filiațiunea rămîne uterină, atîta vreme cît mama și nu tatăl formează baza familiei. Cînd totemismul se transformă în cultul strămoșilor prin evoluția religioasă, se schimbă și filiațiunea din uterină în masculină. Iată cum. Cultul strămoșilor presupune un altar familiar care trebuie veșnic în-

[1] Durkheim, *op. cit.*, p .365 și 423. „Cu siguranță că la un moment dat primitivii sint prea cultivați ca să admită, ca în trecut, că oamenii se pot trage dintr-un animal. Atunci înlocuiesc animalul-strămoș printr-o ființă omenească... Dar își închipuie aces strămoș ca avînd anumite caractere animalice. Astfel, această mitologie tardivă poartă semnul unei epoci anterioare, cînd totemul clanului nu era conceput ca o creațiune individuală".

trețínut pentru ca cei ce mor să fie îngrijiți şi după moarte. Fiecare tată se gîndeşte că numai fiul său îi va putea purta de grije cînd va trece în lumea cealaltă.» Şi atunci filiațiunea patriarhală se formează. Tatăl devine centrul şi puterea familiei. El e în acelaşi timp şi centrul de autoritate, devenind *persoana* cea mai importantă.

După modelul tatălui în familie, se ridică şi şefii în viața tribală. De cele mai multe ori ei sînt magicieni cu multă influență după cum susține Frazer. Autoritatea religioasă a preoților devine încetul cu încetul putere politică. în Australia centrală şefii sînt şi magicieni publici, în Noua Guinee ca şi în Melanezia, la fel. în Africa, „mărturiile abundă stabilind evoluția magicianului în suveran". în regiunea malaeză, „insignele regale nu sînt pentru regi decît utilajul de prestidigitațiune a precursorilor lor, în consecință magicianul e umila crisalidă care la un moment dat s-a sfărîmat ca să dea naştere fluturelui care e regele ori rajahul". Folclorul european arată de asemeni la greci şi la romani această strînsă alianță între pontifex maximus şi rege, acesta din urmă fiind derivat din cel dintîi[1].

Acum în urmă G. Davy a descris o foarte curioasă instituție a indienilor nord-americani, numită *pottatch* şi care ar fi, după el, baza individualizării în societățile primitive. „Potlatch"-ul e o instituție extrem de complexă : în acelaşi timp juridică, religioasă şi economică. E o sărbătoare întovărăşită de o ceremonie religioasă, cu ocazia căreia are loc un rămăşag prin care se înfruntă diferiți membri ai clanului. E vorba de o distribuție de alimente şi daruri : cel care poate da mai mult „are dreptul de a-şi apropia o parte din blazoanele sau privilegiile rivalilor pe care i-a lăsat în inferioritate cu generozitatea sa şi i-a pus, în mod public, în imposibilitate de a răspunde sfidării sale[2]. Această luptă rivală ajută la diferențierea socială : cel care învinge se înalță mai sus pe treapta considerației şi a puterii. E o instituție care se găseşte la majoritatea triburilor kwakiutl, tlinkit etc, ale indienilor nord-americani. Ea e semnificativă pentru

[1] **Frazer, *Les origines magiques de la royaute,* p. 94—113, 119, 131.**

[2] **G. Davy, *La foi juree,* p. 148 şi urm.; de acelaşi autor. *Des clans aux empires,* p. 106.**

stadiul începuturilor de individualizare a societății. De la dînsa începe să se formeze deosebirea în clase caracteristică regimului feudal. De aci înainte, în uniformitatea grupului încep să se formeze nuclee distincte, să se infiripeze forme precise într-o materie socială pînă atunci amorfă şi nebuloasă. Degajarea individului e favorizată în aceeaşi etapă şi de formațiunea unor grupuri mai mici în societatea mai mare. Aceste grupuri secundare au tot caracterul religios : ele apar ca secte, ca confrerii secrete. Fiecare îşi fixează locul în ierarhia socială după participarea la una din aceste societăți, în care pătrunde treptat print-o serie de inițieri succesive. Sînt două feluri de membri în aceste secte : cei activi, posedați de spirite şi care săvîrşesc serviciul religios, cei onorari care sînt simpli spectatori. Membrii activi sînt acei care dețin puterea, dar între dînşii apare de asemenea o ierariiie. în capul acestei ierarhii, se găseşte „hamatsa", spirit superior tuturor, spirit canibal care posedă secretul măştilor, dansurilor, riturilor, cîntecelor celor mai grele. Posesiunea acestui rang nu se obține decît prin o serie foarte grea de inițieri, care durează de multe ori nu mai puțin decît opt ani[1]. Iată deci o primă personalitate superioară formată din cadrul acestor secte.

După fundamentul biologic care serveşte de bază şî după viața socială în care să plămădeşte prin diferențiere individul distinct de masă, putem trece la ecoul interior, psihic, pe care-1 aruncă aceste fenomene în conştiința noastră, căutînd să arătăm care sînt etapele formației psihice a ideii de personalitate.

II. EVOLUŢIA PSIHOLOGICA

Ceea ce am putut obține din observațiile introductive de mai sus a fost degajarea a două elemente primordiale în orice idee despre individ : unul biologic, unitatea funcțională, formînd oarecum *materia,* substratul natural al acestei noțiuni şi, în al doilea rînd, un altul

[1] **Davy, *Des dans aux empires,* p. 120. Din vasta ltieratură asupra societăţilor secrete la primitivi, cităm aici pe cele^mai principale: H. Webster, *Primitive secret* socţettes, New^ 1908 şi Schurtz, *Alterklassen und Mănnerbunde,* Berlin, 190B.**

sociologic, realizînd învestirea acestui substrat de către mediul ambulant * cu o *formă* exterioară. Din interferența realității biologice și a celei sociale pornește orice consolidare individuală[1].

Totuşi, ori de cîte ori ne gîndim la o individualitate, efectuăm un proces mental. Fie că ne gîndim la noi sau la alţii, **ne** prezentăm conştiinţei o imagine ori o idee conţinînd ceva specific, ireductibil. Conştiinţa de sine, de eul propriu **e** un fenomen psihologic. Fie că se formează în ambianţa socială, fie că e un rezultat al funcţionării biologice, ea se oglindeşte în viaţa sufletească, se organizează interior ca un proces al vieţii mentale. Acolo va trebui să-i urmărim şi noi curba formaţiei.

Metoda acestei cercetări e cea genetică. In viaţa sufletului nu există fenomen dat, format de-a gata. Din contră, dibuiri încete, deviaţii lente, complicaţii imperceptibile schimbă permanent sufletul omenesc. Lumea interioară, dacă nu e veşnic creatoare cum crede Bergson, e în orice caz în continuă schimbare. E naiv să crezi înt-un progres rectiliniu aşa cum credeau progresiştii sec. XVIII, un Condorcet ori Tourgot şi adeseori Spencer.

E totuşi legitim să considerăm fenomenele psihice sub aspectul evolutiv al diferenţierii şi complicaţiei crescînde. Putem admite decadenţa şi regresul. Nu putem nega însă că într-o curbă de evoluţie dată, nu există început, apogeu şi apus. **In** ceea ce ne preocupă, nu putem determina punctul precis al traiectoriei în momentul actual. Nu putem permite însă istoria acestui fenomen psihic. Am văzut că primitivul nu are nici o conştiinţă de sine. Iată o probă că au existat şi alte organizaţii sufleteşti unde ideea de individ, de eu, sau de personalitate era alta decît la noi. O a doua vom lua-o din psihologia infantilă. Copilul se priveşte pe sine, in diferite vîrste altfel de cum ne considerăm noi. **In** fine, în domeniul psihatriei, vom găsi bolnavi ale căror noţiuni despre personalitate sînt ori profund modificate, ori dizolvate cu totul.

E greu, desigur, să identifici primitivul, cu copilul sau cu bolnavul. Dar aceste organizaţii sufleteşti se aseamănă de multe ori. Tot aşa, după cum în sociologie ne permitem analogii între preistoria şi etnografia societăţilor primitive, în psihologie putem emite ipoteza că stări anterioare mai simple au precedat pe cea actuală. A arăta formaţia unei stări de conştiinţă, înseamnă în definitiv a-i indica elementele, deoarece nimic nu se pierde în evoluţia psihică. îmbogăţirea e treptată. Metoda genetică expune istoric ceea ce s-ar putea face static printr-o simplă descriere a părţilor componente. Ea are însă avantajul serierii de la simplu la complex, de la omogen la eterogen şi complicat. Ea urmează de aproape pulsul realităţii în veşnica schimbare.

*** Probabil : ambiant (n. ed.)**

[1] ***Ci. K. Oesterreich, Die Phänomenologie des leh in ihren grundprobleme,* voi. I.**

Despre diferitele forme ale eului avem numeroase contribuţii. Unele din cercetări se apropie de a noastră prin aceea că stabilesc tipuri principale din infinitele aspecte ale individualităţii sufleteşti. Citām pe cea mai principală, pe aceea a lui William James cu celebra clasificare în „le moi" şi „le je", dintîi avînd ca subdiviziuni „le moi materiei, social et spirituel".[1]

Din aceeaşi clasificaţie se inspiră .Ch. Blondei în *Manualul de psihologie* al lui G. Dumas, voi. II. O încercare mai completă sub punctul de vedere evolutiv e schiţată de P. Janet în cursul său de la College de France, anul 1921, rezumată în *Annuaire de College de France* în acelaşi an.

Reluăm subiectul cu alt material, încercînd în cele ce urmează degajarea unei serii a gradelor de individualizare, de la cele mai simple la cele mai complicate.

1. Cenestezia şi conştiinţa de corp propriu. Cînd a publicat Th. Ribot, în 1884,, celebra sa lucrare *Les maladies de la personnalite,* cenestezia nu era încă destul de cunoscută.

Cîţiva autori încercaseră o definiţie a acestui fenomen, încă din 1840 Henle căutată să explice cenestezia astfel : „e suma, haosul nelămurit al senzaţiilor ce sînt transmise fără încetare din toate punctele corpului". E. H. Weber dădea o definiţie ceva mai precisă : o senzibilitate internă care ne dă ştiri asupra situaţiei mecanice şi chimico-organice a pielei, mucoaselor, viscerelor, secreţiunilor, muşchilor etc. Vechea psihologie vorbise demult de importanţa corpului şi a senzaţiilor organice

[1] **H. James, *Precis de Psychologie,* p. 227 ţi urm.**

în formarea conştiinţei. Antica clasificaţie a temperamentelor avea încă de la greci o semnificaţie fiziologică. Kant şi-o însuşise. Herbart observase cu adîncime că : „omul separă cu greutate eul de corp : dovadă sînt dispoziţiile pe care le ia în vederea morţii : face de obicei cunoscută dorinţa sa de a fi îngropat în cutare fel şi loc". Cercetările fiziologice în special acelea ale lui Claude Bernard, au făcut posibile concluziile asupra senzaţiilor organice. Cînd a apărut cartea lui Ribot, entuziasmul pentru ştiinţele biologice era în atmosfera secolului. Bichat profesa că, în ce priveşte caracterul moral, acesta nu e altceva decît ecoul temperamentului fizic. De fapt s-a observat uşor că modificările organice aduc de obicei cu ele modificări sufleteşti de individualitate ori caracter. Revoluţiile fiziologice care însoţesc diferitele vîrste sau cum s-a zis „perioade climaterice" : pubertatea, menopauza etc. sînt însoţite de schimbări profunde în conştiinţa subiectului. S-a spus pe urmă că eul are sexul corpului său.[1] Patologia mentală a oferit şi ea un bogat material. Indivizi atinşi de anxietate îşi modifică felul de a fi sub influenţa unor schimbări organice. în fine, cazurile de personalităţi multiple ori de depersonalizare, bazate pe alteraţii organice probează acelaşi lucru.

Toate acestea l-au determinat pe Ribot să scrie : „Individualitatea organică e baza celor mai înalte forme de personalitate, acestea din urmă uefiind altceva decît perfecţionări ale celei dintîi".[2] De asemeni pentru Meynert conştiinţa unităţii corpului e eul primitiv din care derivă celelalte.

Şi ca să terminăm odată cu citaţia textelor, să reproducem unul ultim, cel mai caracteristic în această privinţă : „Ceea ce ni se pare indiscutabil e că sentimentul organic (acela pe care animalul îl are despre corpul său şi numai despre corpul său) se bucură în cea mai mare parte a animalităţii de o preponderenţă enormă ; că ea merge în raport invers cu dezvoltarea psihică superioară, că pretutindeni şi totdeauna această conştiinţă a organismului e baza pe care se formează individualitatea. Prin ea totul există, fără ea nu există nimic. Contrariu nici nu s-ar putea pricepe, căci nu oare prin organism ne vin impresiile exterioare, materia primă a oricărei vieţi mentale ; nu oare în organism sînt înscrise cu o solidaritate temeinică şi sînt fixate prin ereditate instinctele, sentimentele, aptitudinile proprii fiecărei speţe ?"[1]

1 Ch. Blondei, *La personnalite* în *Trăite de psychologie* de G. Dumas, voi. îî, p. 535.

[2] Th. Ribot, *Les maladies de la personnalite,* p. 9o.

Teoria lui Ribot, care făcea din totalul senzaţiilor organice baza personalităţii, a avut răsunet. Ea s-a bucurat cîteva decenii de majoritatea sufragiilor savante. Aceasta desigur fiindcă cuprindea mult adevăr. Oricine poate observa că de la zi la zi eul nostru se schimbă după cum avem o stare organică bună sau rea. Bunele dispoziţii, euforiile, bucuriile, ca şi deprimările ori tristeţile au la bază o digestie, o circulaţie ori o respiraţie normală sau anormală. O tensiune nervoasă puternică sub impresia alcoolului ne dă o personalitate exaltată şi exuberantă. Oboseala, din contră, ne schimbă dispoziţia în tristeţe şi amărăciune. Bolnavii ca şi neurastenicii sînt pesimişti, văd viaţa în negru. Cutare agricultor ori militar viguros nu cunoaşte, o clipă deprimarea. De-a lungul vieţii organismul se schimbă. Atunci schimbăm şi noi de individualitate, căci vîrstă nu e altceva decît o transformare de personalitate.

Şi nici n-ar putea fi altfel. Singura condiţie a unităţii noastre e complexul acela de senzaţii vagi pe care ni-1 trimite corpul nostru, dar care păstrează veşnic aceeaşi tonalitate, aceeaşi savoare personală. Identitatea noastră primitivă nu poate ieşi din altceva decît din deprinderea pe care ne-o formăm în raport cu senzaţiile organice de un anumit specific, pe care le avem. Ecoul vag al tuturor modificărilor din corpul nostru, modificări care au totdeauna un ritm obişnuit, o deprindere permanentă de a funcţiona la fel sau după o normă constantă, cunoscută nouă, ne dă sentimentul individualităţii noastre. N-avem de opus altceva lumii exterioare decît aceeaşi melodie organică, auzită de noi totdeauna la fel, fiindcă e rezultatul unui corp cu o anumită organizaţie biologică, cu o anumită lege de funcţionare şi acordare.

[1] Ribot, *op. cit.,* p. 31.

Totuşi, astăzi, teoria lui Ribot, după care cenestezia e baza eului, ne poate apărea, din multe puncte de vedere, insuficientă.

Cenestezia nu poate forma ea singură începutul conştiinţei de sine. Ideea de eu se afirmă prin opoziţie contra unui non-eu. S-a definit realitatea, ceea ce *rezistă* eforturilor noastre. Ca să ne putem măsura şi iua deci conştinţă de noi, ne trebuie un obstacol exterior. Mă simt ceva propriu şi ireductibil numai prin contrast cu ceea ce mă înconjoară şi care e *altceva* decît mine. îmi trebuie o serie de relaţii cu lumea exterioară din care să poată ieşi acea comparaţie între ceea ce sînt şi ceea ce nu sînt. Pentru ca să mă pot dezlipi din haosul înconjurător, sentimentul vital, organic, care-mi indică firul roş al identităţii şi continuităţii mele, îi trebuie cadru şi un mediu din care să se desprindă, după cum unui tablou, intr-un muzeu, îi trebuie anumite condiţii de lumină şi de perspectivă ca să se poată evidenţia. Conştiinţa de corpul nostru propriu, în care cenestezia nu determină decît o parte, are nevoie de o a doua condiţie care e contactul cu realitatea exterioară, mediu de opoziţie şi rezistenţă. Nu ne putem defini decît *contra* lumii exterioare. Eul, oricît de primitiv, presupune o clasificaţie duală : întîi corpul meu, indisolubil, cu toate că înecat în haosul extern şi apoi acest haos amorf al fenomenelor din afară a căror rezistenţă voiesc s-o înving.

Această afirmare prin contrast nu se poate face însă numai cu ajutorul senzaţiilor organice. Mai trebuie ceva. Acel ceva sînt senzaţiile de efort şi mişcare, senzaţiile musculare, kinestezice.

Orice mişcare implică doi termeni : un factor cauzal activ şi o rezistenţă care i se opune. Mâine de Biran, care a fost un precursor în multe capitole ale psihologiei moderne, a întrezărit cel dintîi rolul senzaţiilor kinestezice în formaţia eului : „nu putem să ne cunoaştem ca persoană individuală fără să ne simţim cauze relative ale unor efecte sau mişcări produse de organism". Cabanis arăta şi mai clar acest lucru, cînd scria că eul se achiziţionează prin sentimentul efortului şi că el e determinat exclusiv în voinţă.

Senzaţiile de mişcare ne dau noţiunea de raport de la noi la lumea exterioară şi acea caracterizare proprie in raport cu realitatea. Nu ne simţim bine corpul decît atunci cînd se loveşte de ceva.[1] D. C. Rădulescu-Motru rezumă perfect acest proces : „înainte de a se opune subiectiv naturii, omul se opune ei prin atitudine corporală. In forma sa rudimentară, eul este simţirea mişcării corpului. Urmele acestei prime faze le avem mărturisite şi azi în viaţa popoarelor sălbatece. Nimic nu ne face să pătrundem mai adînc în cunoaşterea sufletului acestor popoare, decît studierea mişcărilor. Prin mişcări corporale sălbatecul comunică cu semenul său ; prin mişcări rituale se apără de spiritele rele ; prin mişcări de vrajă el are credinţa că schimbă cursul evenimentelor. Un om cult se reculege în faţa divinităţii; sălbatecul sare şi se învîrteşte pînă ce cade jos istovit. Această mare importanţă pe care o au mişcările în viaţa sălbatecului vine din strînsa lor legătură cu proiectarea în afară a eului. Viaţa copilului, o reproducere a vieţii filogenetice, confirmă de asemenea, această ipoteză. Nimic nu-i este mai natural copilului decît supunerea subiectivităţii eului la atitudinea corpului. Fără această supunere nici n-ar putea să se joace ; şi se ştie cît de mare este rolul pe care îl are jocul în viaţa copilului. La copil, eul şi simţirea atitudini corporale sînt aproape identice"[2].

Se poate considera astfel cenestezia ca cea mai rudimentară formă de eu, cu condiţia ca să fie complectată cu senzaţiile musculare, de mişcare şi efort care ne pun în relaţii de contrast şi opoziţie cu ambianţa. Senzaţiile organice singure nu ne pot da conştiinţa de corp propriu, prima fază a formaţiei personalităţii, faza în care organizaţia mentală poate fi foarte redusă.

Unii psihologi indică, ca un element special al personalităţii, simţul de prioritate, de achiziţie, de posesiune, ceea ce am putea numi *meul* (le mien, der meine). Astfel Ch. Blondei, atunci cînd distinge diferitele forme ale personalităţii, pe lîngă «corps», -«moi»- şi -«je», distinge şi «le mien»[3]. Credem că *meul* nu e altceva decît o dezvoltare a conştiinţei de corp propriu. E extinderea ei în afară, la obiectele fizice, inanimate, dar indispensabile bunei funcţionări a corpului nostru. Ele sînt o prelungire a organelor noastre. Dacă animalele au blană, oamenii

[1] **Th. Lipps, *Einheiten und Relationen,* Bin., 1902.**
[2] **Rădulescu-Motru, *Curs de Psihologie,* p. 215.**
[3] **Ch. Blondei, *op. cit.,* p. 524.**

au haine. Dar acestea au acelaşi rol, ne sînt tot aşa de apropiate şi în aceeaşi strictă dependenţă de viaţa noastră fiziologică. Instrumentele de lucru şi tot materialul tehnic nu sînt decît o prelungire a braţelor. E ştiut că proprietatea la primitivi nu se întinde decît la lucrurile mobile de strictă necesitate. De asemeni în relaţiile cu fiinţe vii. Copilul e viaţa mamei dusă mai departe.

Natural, acest sentiment se complică cu timpul. De la o simplă extensiune a sentimentului de corp propriu, prin abstracţie, el poate deveni un sentiment de «ine stătător. Dar pentru aceasta trebuie ca însăşi idee* de personalitate să devie mai complexă.

2. *Individuaţia.* Primul stadiu al ideii de personalitate reiese din senzaţiile organice, care ne dau impresia identităţii noastre fizice, şi din cele kinestezice, care opun corpul nostru, prin mişcări, mediul[ui] exterior. Unele formează polul pozitiv al afirmaţiei fizice, celelalte pe cel negativ. Amîndouă sînt însă experienţe interne.

Materialul necesar formaţiei personalităţii poate fi luat nu numai din ceea ce se petrece înlăuntru nostru. Cînd percepţia devine mai complexă, începe să deosebească, în realitatea exterioară, deosebiri caracteristice, trăsături specifice. Analiza începe să funcţioneze. La sălbatec percepţia e globala, amorfă. Atenţia voluntară nu intervine ca să facă distincţii şi atunci percepţia realităţii e un haos amorf, fără puncte distincte, fără calităţi speciale. Sălbatecul suportă pasiv tabloul exterior în mod integral. Cu încetul însă, atenţia voluntară apare în percepţie. Din cea ce se prezintă mai înainte într-un nedefinit amestec, încep să se taie porţiuni caracteristice, cu însuşiri proprii ireductibile. Percepţia efectuează o împărţire individualizată a universului. Aceasta are loc odată cu apariţia percepţiei de spaţiu. Putinţa aşezării variate a lucrurilor în spaţiu aduce şi o caracterizare a lor. Prima operaţie e aceea de discriminare, de izolare a obiectelor deosebite de mediul general în care sînt înecate; de a le aşeza, cum spune W. James, unele alături de altele fără a le confunda.

Pentru ca discriminarea aceasta disociativă să poată funcţiona, e nevoie ca obiectele să prezinte calităţi senzoriale puternice : de culoare, sunet etc... Ele trebuie să provoace procese nervoase diferite prin contrast, aşa

cum se prezintă, de pildă, o dungă neagră pe o foaie albă, uri zgomot într-o tăcere etc... E nevoie după aceea ca impresiile să se serieze succesiv. E mai uşor de înregistrat două sunete produse unul după altul, decît dacă sînt produse simultan. Astfel acea funcţie de comparaţie, pe care Hoffding o distinge în orice percepţie, poate funcţiona mai uşor stabilind deosebirile necesare. Ea poate da naştere unor *senzaţii de diferenţă.*

Afară de acesta, pentru a putea analiza elementele unui tot sintetic, e nevoie să le experimentăm în mod izolat sau în combinaţii diferite. Ca să întrebunţăm iarăşi un exemplu oferit de W. James, „dacă toate obiectele umede ar fi reci şi toate obiectele reci umede, cum am putea deosebi frigul de umiditate ?

Dacă toate lichidele ar fi transparente şi toate solidele opace, ne-ar trebui multe secole ca să putem avea două cuvinte deosebite pentru a exprima transparenţa şi starea lichidă" [1].

Odată discriminarea făcută, e nevoie de o nouă regrupare a diferitelor senzaţii eterogene într-un singur obiect. Trebuie ca diferitele senzaţii de văz, de tact, de miros să fie grupate în acelaşi obiect. Ca să pot identifica un lucru, e necesar ca să-1 învestesc numai pe el cu diferitele senzaţii pe care le capăt; adică să adun relativ la acel obiect senzaţii oferite de organe deosebite.

Operaţia următoare constă în ceea ce numeşte W. James „exterioritatea obiectelor unele în raport cu altele". Printre primele calităţi ale percepţiei spaţiale e aceea de a aşeza obiectele unele lîngă altele, dar nu unele peste altele, de a le ordona, de a le seria astfel, ca fiecare din ele să rămîie exterior celorlalte. Cînd voim să găsim un obiect printre altele similare, îl considerăm ca centrul unui grup de alte obiecte, care-1 înconjură din toate părţile[2]. Astfel, încetul cu încetul ajungem să putem localiza în mod precis obiectele, să le putem determina forma, aspectul, calităţile. Fiecare din ele devine, încetul cu încetul, ceva specific, individual. Percepţia unui lucru neasimilabil celor care-1 înconjură ne duce încetul cu încetul la percepţia individualităţii. Ceea

[1] **W. James, *Precis de Psychologie,* p. 325.**

[2] **Toate aceste operaţii sît descrise magistral de W. James, *op- cit.,* p. 448—454.**

ce se întîmplă şi cu distincţia diferitelor persoane în mediul social.

Numim această operaţie mentală cu un termen medieval *individuaţie.* Am putut constata din observaţiile introductive de ordin sociologic care au precedat această cercetare, că primitivii deosebesc cu greu noţiunea de persoană.

Acelaşi lucru trebuie remarcat şi la copil şi, putem adăuga, într-o anumită măsură, la fiecare din noi. Să ne închipuim o adunare, un congres ori o reunire mondenă în care percepem un grup de oameni pe care nu-i cunoaştem încă, despre care nu ştim un detaliu biografic, despre care nu ştim nici o trăsătură de caracter.

La început vom percepe o masă amorfă de fiinţe vii care se mişcă. Cu timpul însă, începem să deosebim costume diferite, pe urmă figuri mai caracteristice, altele mai banale, mai pe urmă, după ce cunoaştem mai bine pe fiecare, trăsături de caracter particulare, apucături, gesturi caracteristice care ne permit să asociem la un nume o anumită persoană. Vom distinge din grupul confuz, tăind diferiţi indivizi, pe Petre, Paul, Alexandru etc, etc.

De fapt, individuaţia aceasta cu caracter social e tot o localizare spaţială. Acelaşi proces ca şi la obiecte : întîi, o discriminare bazată pe calităţi mai frapante, după aceasta, o grupare a diferitelor senzaţii în acelaşi individ, în fine, o aşezare a persoanelor una alături de alta, una exterioară celeilalte, putînd astfel să le localizăm în spaţiu.

Copilul procedează în modul acesta cînd distinge dintr-un grup persoanele izolate una de alta. Ca să putem avea o noţiune de personalitate, ne trebuie în primul rînd concursul percepţiei şi al discriminaţiei, care ne permite caracterizarea persoanelor cu care intrăm în relaţii şi deosebirea lor de mediul socială. Prin această analiză perceptivă, nu facem altceva decît să divizăm grupul în diferite bucăţi şi să acordăm fiecărei bucăţi o calitate şi un nume.

Astfel, la ceea ce ne oferă experienţa internă prin senzaţiile organice se adaugă datele experienţei externe procurate de percepţia spaţiului. Individuaţia. exprimă contribuţia stadiului perceptiv la formarea ideii de personalitate.

Personajul sau autoportretul. Cu ajutorul funcţiilor superioare, ideea de personalitate cîştigă şi ea în amploare. Percepţia nu poate decît să distingă forme caracteristice în lumea înconjurătoare. Ea disociază ceea ce e contopit, indicînd puncte ireductibile în clar-obscurul înconjurător. Cînd la celelalte funcţii sufleteşti se mai adaugă *credinţa* ca fenomen sufletesc dominant, individualitatea capătă un nou sprijin, o nouă contribuţie. Se insistă destul de puţin în studiile psihologice asupra actului de credinţă. în schimb, în ultimul timp, psihiatrii au arătat rolul său imens în domeniul bolilor mentale.

Teoria lui Babinski, care arată că isteria nu e decît o boală a credinţei, un acces pitiatic (de la *nsr\e<h ixţoq* remediabil prin convingere), tinde să devie clasică. Multe din bolile mentale sînt asimilabile la tulburări ale actului de credinţă. Pierre Janet a arătat că ceea ce îi lipseşte mai ales psihopatului e încrederea în realitate. „Funcţia realului", credinţa supremă, aceea care organizează toată viaţa noastră mentală e deranjată la nevropaţi. Nu mai vorbim de importanţa formidabilă a credinţei în viaţa primitivului.

Cercetările lui Levy-Briihl relativ la primitivi au arătat-o din belşug. Sălbatecul crede, nu judecă. Viaţa lui e exclusiv religioasă. Or e greu de conceput religie fără credinţă. Adevărul e că omenirea a trăit multă vreme avînd ca singură funcţie mentală credinţa. Au trecut milenii pînă să apară gîndirea propriu-zisă. Dovada e că deprimaţii, nevropaţii îşi pierd întîi funcţiile mai serioase, mai recente şi abia în urmă pe cel mai fundamentale, ancestrale. Credinţa se confundă cu însăşi subiectivitatea noastră, cu atitudinea intimă, conservatoare a eului faţă de mediul ambiant. Ea e ipoteza primă pe care o zvîrlim asupra lumii exterioare, răsunetul, reacţiunea imediată a sufletului nostru în raport cu evenimentele şi fără de care orice cunoştinţă e imposibilă. Rămîne ca abia mai pe urmă să verificăm prima ipoteză cu datele realităţii oferite de reprezentări. Fiindcă e vorba de o funcţie aşa de primitivă şi de fundamentală, de aceea copilul e aşa de credul. Tendinţa firească a fiecărui om e înspre afirmaţie. însăşi negaţia trebuie privită ca o credinţă afirmativă. Elanul vieţii noastre sufleteşti tinde către creaţie, ori cel puţin către conservare.

Şi aceste tendințe își găsesc realizarea lor numai în credință. Natural, vine după aceea confruntarea cu realitatea, din care reiese un compromis.

Cum se modifică ideea de individ sub presiunea credinței ? Pînă în faza perceptivă, a individuației externe, ceea ce se putea cunoaşte era existența unor indivizi desprinşi din masă.

Cînd apare credința se întîmplă următorul proces : unul din aceşti indivizi, detaşați de grup, e identificat cu propria noastră persoană. Din diferiții indivizi pe care îi cunoaştem şi care formează diferite personaje, cu biografii şi caractere speciale, alegem unul, care trebuie să aibă misiunea specială de a ne reprezenta. In conştiința de sine intră totdeauna credința că reprezentăm un anume portret.

Orice proces mental se desfăşură mai întîi în afară. Distingem acolo diferite personaje, pe seama cărora brodăm adevărate mituri. Petre e omul curajos, voinic, eroic. Paul e omul fricos, slab, laş. Cutare e tipul inteligent, vioi, vorbăreț. Celălalt e din contră monoton, taciturn, ursuz. Şi aşa mai departe. Din această cantitate de portrete, cred că unul din ele sînt eu. Şi față de propria mea persoană, port atitudinea unui spectator față de un portret. Pentru mine nu sînt decît un personaj în care cred şi despre ale cărui aptitudini nu mă îndoiesc, nu variez în încredere, nu schimb de atitudine.

Cînd zic : am încredere în mine, înseamnă că sînt convins de portretul pe care-1 reprezint, de personajul care mă crede că sînt. Respect în mine un tip dat, după cum respect în fiecare din cunoscuți caracterul pe care i-1 bănuiesc. Această funcție de a crea personaje din oamenii cu care intru în relație o aplic la mine şi-mi creez o mască oarecare *în care-mi propun să cred.*

După care criterii şi cum se alcătuieşte acest personaj care cred că sînt eu ? Natural, aici intervine o serie de factori. In primul rînd, experiența mea internă, cenestezia. Sînt omul bine sau rău dispus, bolnav ori sănătos, violent ori flegmatic, după cum mă simt. Ceea ce influențează însă mai ales la creațiunea portretului pe care ni-1 facem e ceea ce cred alții despre noi, ceea ce crede mediul social în care trăim. în primul rînd, *succesul* acțiunilor noastre, recompensa socială care le încoronează ne dă exuberanță ori deprimare, încredere ori îndoială în noi. Sînt puține acțiuni care se fac fără gîndul unei aprecieri sociale. Orice facem se adresează în ultima instanță unui public, mai mare ori mai mic, după împrejurări. Credem încetul cu încetul despre noi ceea ce se crede că sîntem[1]. Anatole France povesteşte undeva despre un erou al său că a ajuns să-şi schimbe temperamentul în urma ideii pe care şi-a făcut-o lumea despre el. Anume, el poseda o pereche de superbe mustăți galice. Cum în credința populară bogăția mustăților apare în strînsă legătură cu aptitudinile sexuale, a început să circule o serie de zvonuri asupra asiduităților sale pe lîngă sexul frumos. Deşi de fire potolită, el însuşi a început să creadă cu timpul că are un temperament deosebit de senzual. Şi de aici o serie de consecințe care i-au modificat cu totul personalitatea.

E adevărat că personajul care credem că sîntem variază după diferiții indivizi sau grupuri cu care sîntem în relație în societate. Astfel, W. James a putut spune că un om are atîtea euri sociale cîți indivizi cunoaşte, care-şi fac o anumită idee despre el.

Altfel ne purtăm cu copiii noştri, altfel cu subalternii, altfel cu camarazii, altfel cu amicii intimi. Un singur eu social are o importanță deosebită : e acela care ține seamă de ideea pe care şi-o face de noi persoana iubită. Fiecare se preferă falsificat în bine şi pentru nimic în lume n-ar strica o iluzie de acest fel.

In general, ceea ce ne interesază mai mult e opinia mediului social din care facem parte, cum se zice ; „l'opinion de son monde". îmbrăcăm în această privință o serie de *scheme* sociale de clasă, de profesie ori de club. „Un om privat poate părăsi un oraş atins de holeră : un preot sau un militar va considera această dezerțiune ca incompatibilă cu onoarea sa. Onoarea unui soldat îi cere să se bată în duel în cutare circumstanță în care un civil poate să se eschiveze. Un judecător, un om de stat datoresc onoarei lor de a nu se amesteca în anumite afaceri de bani compatabile cu cinstea unui om privat. Nimic mai obişnuit decît de a auzi pe oameni deosebind diferitele lor euri sociale : «ca om am milă de d-ta, ca funcționar trebuie să-ți refuz orice milă»; «*ca* politician pot vedea în el un aliat, ca om îl disprețuiesc» etc. etc.

[1] **O. KQlpe, *Vorlesungen uber Psychologie,* 1920.**

Ceea ce se numeşte «opinia clubului» e una din cele mai puternice forțe din viață. Hoțul nu trebuie să fure pe hoți ; jucătorul trebuie să plătească datoriile de joc, în timp ce nu plăteşte un ban din celelalte datorii. Peste tot şi totdeauna codul onoarei, al «bunei societăți» a fost plin de prescripții relativ la «ceea ce se face» şi la «ceea ce nu se face».[1] Din toate aceste scheme sociale ne alcătuim un portret pe care-1 modelăm cît mai aproape de morala grupului din care facem parte. Th. Charlye a încercat să arate în romanul său *Sartor Resartus* influența pe care o are haina asupra individualității noastre. Ar fi mai exact de spus uniforma. Un om îmbrăcat în militar ori preot capătă ceva din mentalitatea profesiei.

Autoportretul nu e însă exclusiv determinat de opinia socială. El e, mai degrabă, un compromis între aspirațiile egoismului nostru şi corectivele pe care le aduce societatea. Astfel, se întîmplă de multe ori să plăzmuim despre noi un portret care nu ne seamănă, să ne închipuim altfel decît cum sîntem : Tipul clasic al iluziei exagerate despre sine e eroina lui Flaubert, M-me Bovary. Bazat pe acest caz, un filosof, Jules de Gaultier, a construit o întreagă doctrină numită *bovarysm.*

Această tendință e mai degrabă contrariul influenței sociale. E oarecum revanşa noastră personală, prin care căutăm să impunem mediului o altă părere decît aceea pe care o are despre noi. Bazat pe o iluzie asupra sa, iluzie care corespunde destul de vag realității, individul caută să o impuie societății. Autoportretul de data aceasta nu mai e furnizat de mediul social, ci e construit de imaginația individului şi impus grupului.

Fiecare din noi se concepe de obicei altfel de cum este. In aceasta intră o perfectă credință. Nu e vorba aici de o anumită poză ori mască, care apare numai în fața societății pentru a-i da o altă idee despre noi şi de a putea exploata mai tîrziu această minciună. Individul atins de bovarysm e sincer. Natural, există o mulțime de specii şi de varietăți. Unul, încîntat de cutare model literar ori istoric, îşi preface într-atît conduita după model încît sfîrşeşte prin a crede el însuşi în asemănarea sa perfectă cu acela pe care îl imită. Alții sînt constrînşi de împrejurări să-şi dea o altă personalitate. Figaro al lui Beaumarchais trebuia să facă veşnic pe clownul deşi. fondul său era trist. „El rîdea ca să nu plîngă". La sfîrşit, crede şi el că în fond e trist.

[1] W. James, *op. cit.*, p. 233.

Bovarysmul poate fi moral : ne credem mai virtuoşi decît sîntem; estetic : ne credem mai talentați; ştiințific': ne credem mai aproape de adevăr decît sîntem. Alteori, ne acordăm calități fictive care ne schimbă complet atitudinea față de societate şi viață. Snobismul, „filistinismul culturii", ne poate oferi un bogat material de iluzii de sine. Natural, bovarysmul variază cu temperamentele şi cu imaginația. Cîteodată intervine şi mediul geografic şi poate chiar etnic. „Tartarin de Tarascon" e un sudic înflăcărat. In lumea spaniolă, cazurile de autoiluzionare sînt mai frecvente ca aiurea. „Don Quichote" e cel mai caracteristic caz de bovarysm înaintea lui M-me Bovary.

Trebuie însă să ne ferim de a crede că aceste cazuri nu reprezintă o expresie naturală a personalității, că n-ar fi altceva decît ficțiuni imaginative lipsite de bază reală. Orice autoiluzie are din contra un fundament natural. El * se bazează fie pe o serie de afinități'naturale, fie pe dorințe refuzate, pe inhibiții repetate ale unor tendințe nesatisfăcute. Acel «refoulement» al lui Freud poate fi cauza multor schimbări de caracter. în orice caz, el e de cele mai multe ori începutul imaginației bovaristice.

în rezumat, fie sub forma schemelor sociale oferite de alții, fie sub forma închipuirii eronate pe care o avem despre noi, actul de credință din noi aderează la un portret, la un tip psihologic, pe care şi-1 apropie şi prin care se crede definit. Pentru noi nu sîntem altceva decît un personaj ca oricare altul, văzut în afară, în cadrul social.

După aceste prime forme, ideea de personalitate va primi contribuția rațiunii şi a sentimentelor superioare. In etapele viitoare, ea ne va apărea sub forma *eului, a individualității* şi în fine *a personalității.* Aceste trei forme le vom studia în ultima parte a studiului nostru.

Eul. Pînă în acest stadiu, ideea de personalitate se formează în bună parte în afară de noi, fie prin ajutorul individuației perceptive care separă specific obiectele unele de altele, fie într-o fază ceva mai evoluată, prin contribuția mediului social care ne oferă despre noi un anume tip. Mulți oameni se opresc la acest stadiu. Ideea

* Ea (?) (n. ed.)

[pe care] o au despre ei e foarte puțin a lor. E oferită din afară. Ei trăiesc oarecum obiectiv, considerîndu-se ca un erou în arena vieții pe care o contemplă cu ochi preveniți. La alții, complicația vieții sufletești aduce un curios proces, destul de rar, ceea ce ne dovedește că e recent în istoria evoluției psihice.

In loc să se considere în afară, să se privească ca un personaj a cărui acțiune se desfăşură în mediul exterior, ei introduc acest proces înlăuntrul conştiinței lor.

Se întîmplă atunci, acolo, o comedie mută, făcută numai dintr-un fel de mimică sufletească spiritualizată, un fel de parodie tăcută, menită să imite discret, numai pentru noi, gesturile, actele, intențiile pe care le desfăşuram altădată în afară, în văzul tuturor.

Mulți psihologi au remarcat deja că, odată cu apariția limbajului, capacitatea de acțiune scade. Multe din actele noastre nu se mai produc efectiv. In locul gestului, punem vorba. Cutare plan nu mai e realizat, ci doar *povestit* nouă înşine, ca un simplu basm, în care credem. Şi ori de cîte ori nu putem izbuti într-o aspirație, ne mulțumim să ne-o spunem, să facem proiecte în gînd, să Tepetăm interior ceea ce nu se poate face exterior. Substituirea limbajului acțiunii constituie una din marile evoluții ale vieții sufletești. Procesul nu se mărgineşte însă numai aici. In locul limbajului propriu-zis putem întrebuința *limbajul interior.* Imaginile se succed unele după altele potrivit logicii limbajului, adică logicii gramaticale. Variind, natural, după temperamente, la unii, viața interioară poate înlocui cu totul activitatea. Firile contemplative se vor mulțumi cu aceste manifestări in-"terne. Din literatură, cunoaştem cazul exagerat pînă la tipic al unui Amiel ori Proust. Ceea ce se întîmplă excesiv la aceştia, se întîmplă, însă, într-o măsură mai mică, în orice individ evoluat sufleteşte. Introspecția e starea normală a oricărei complicații sufletești.

Dacă aplicăm aceste principii la ideea de personalitate, observăm imediat o transformare : *personajul* se transformă în *eu,* adică portretul acela social, printr-un proces de introversiune, de interiorizare, e deplasat din cadrul exterior în lumea internă a conştiinței. Ne simțim noi, nu prin ceea ce ne spun alții despre noi, ci prin ceea ce ajungem să credem noi înşine în urma observației interne.

Cine se gîndeşte însă la introspecție, la observație internă presupune doi membri, un observator şi un observat. De fapt, şi în stadiul anterior procesul era tot dublu : de o parte societatea, de cealaltă noi, de o parte portretul nostru observat în afară, de cealaltă noi, care-l remarcăm. Acum, rolul societății e luat de o parte a conştiinței noastre, printr-un proces de *dedublare* în actor şi spectator.

Există un eu care priveşte şi un alt eu care e privit. William James numeşte aceste două elemente de conştiință *„le je"* şi *„le moi".* Limba noastră nu se potriveşte la o astfel de diferențiere, cei doi termeni fiind intraductibili. Ii putem, totuşi, numi *„eul subiect"* şi *„eul obiect".*

Dedublarea aceasta dovedeşte încăodată că primele înfiripări ale ideii de personalitate s-au afectuat mai întii în afară. Ierarhia între eurile obiect şi subiect nu face decît să imite ceea ce s-a întîmplat mai întîi în viața socială.

In stadiul acesta putem aşeza şi bolile care constau dintr-o multiplicare a personalității. Cazurile, aşa de cunoscute azi, de personalități alternante ori simulante ale unei Felida Azam, sau cele descrise de Morton Prince sau Pierre Janet nu s-ar concepe într-un stadiu mai primitiv al personalității. Ne trebuie diferențierea „eu subiect" şi „eu obiect" ca să poată apărea, în momentele de disoluție, divizarea sufletească în mai multe personalități. In faza cenesteziei ori a personajului, n-ar putea să aibă loc un asemenea proces.

Interiorizarea sau dedublarea nu ajung ca să constituie complet eul. Mai trebuie încă ceva, mai trebuie un anume *sentiment de identitate* în „eul subiect". De la Kant, care a apăsat în mod special asupra identității eului, simțul comun admite necontrolat acest postulat.[1]

Ca să am ideea de eu propriu, îmi trebuie ca cel care am fost ieri să fie acelaşi cu cel care sînt astăzi. Trebuie ca toate variațiile pe care le suport din relațiile cu mediul să fie superficiale şi sub ele să rămîie un fond statornic, neschimbat. Se petrec pe urmă, în sufletul nostru,

Vezi pentru teoriile mai noi : Kafka, *Versueh einer Kritischen Darstellung der neurer Anschaungen uber dos Ichproblem, Arhiv f. die gesamte Psychologie,* 1910.

lacune. De pildă, somnul. Cel care sînt în momentul dinaintea somnului şi cel care sînt atunci cînd mă trezesc după somn e aceeaşi persoană. Şi totuşi viaţa sufletească a fost întreruptă. Ceea ce mă repune exact în acelaşi punct unde eram în momentul întreruperii vieţii sufleteşti e memoria. De fapt, eul nu e decît totalitatea experienţelor mele, adică tot *trecutul* meu. Bergson are dreptate că nimic din ce înregistrăm nu se pierde şi că purtăm cu noi toată greutatea trecutului. Eul muribunzilor ne dovedeşte perfect aceasta. Mulţi indivizi, în momentul cînd viaţa le e ameninţată, cînd speranţa nu mai e îndreptată către viitor, privirea lor se întoarce în urmă, rememorînd cu viteză fazele principale ale vieţii *lor*[1]. Lucrul a fost remarcat, după cum se ştie, la cei în pericol de a se îneca.

Se poate spune astfel că eul îşi trage realitatea din trecut şi că e o chestie de memorie. Despre oamenii care n-au memorie afectivă, adică care nu sînt capabili să-şi amintească un sentiment trecut, se zice în mod popular că n-au caracter. Şi lucrul e drept. Fără memorie e greu de păstrat unitatea noastră sufletească.

Memoria nu e suficientă însă ca să determine ea singură eul. Mai trebuie concursul judecăţii, al *raţionamentului.* Unificarea eului, care e caracterul său principal, nu e oferită de către o judecată de identitate.

Această concluzie a propriei noastre identităţi ne e oferită în primul rînd în mod vag de cenestezie. Căpătăm astfel un sentiment de intimitate, de căldură, pentru toate actele noastre sufleteşti, pe care le distingem pe această bază de actele sufleteşti ale altora. „Orice gîndire, «pune W. James, are privilegiul de a distinge, printre celelalte gîndiri pe care le poate cunoaşte, pe acelea care aparţin aceluiaşi eu, de acelea care nu-i aparţin. Primele au o căldură şi o intimitate pe care nu o au cele de al doilea. Datorită acestui criteriu de apropiere, eul de ieri poate lua corp şi poate fi judecat *identic* eului care formulează, astăzi, această judecată de identitate. Orice reprezentare *trecută* se va bucura de această căldură şi intimitate caracteristică eului prezent... Astfel într-o turmă, adăpostită pe iarnă într-o cîmpie, proprietarul revenit în primăvară distinge şi adună toate vitele pe care găseşte pecetea sa.

[1] **Egger, *Le moi des mourants, Revue philosophique,* 1896.**

Oricît le-aş cunoaşte de bine, experienţele altuia nu pot prezenta niciodată această pecete particulară. De aceea Petre, sculîndu-se dimineaţă în acelaşi pat cu Paul şi aducîndu-şi aminte ceea ce aveau amîndoi în minte înainte de a adormi, recunoaşte şi îşi apropie ca ale lui, ideile «calde» pe care nu le confundă niciodată cu ideile «reci» ale lui Paul şi a căror proprietate o lăsă acestuia"[1].

Sentimentul de intimitate descris aşa de magistral de James nu ne dă însă cheia completă a identităţii eului. Conştiinţa acestei identităţi e opera unui raţionament. De fapt, fiecare din noi se schimbă în permanenţă. Ieri eram obosit şi înfometat, azi sînt odihnit şi sătul ; ieri eram trist, azi sînt vesel. Identitatea mea e deci relativă. Conţinutul sufletesc se schimbă de la un moment la altul.

Totuşi, găsim în sufletul nostru lucruri stabile. De pildă, sexul, profesia, numele meu sînt azi aceleaşi ca şi ieri. Pe urmă, chiar cînd există o deosebire între două stări sufleteşti succesive, trecerea e gradată. O anumită continuitate le leagă în mod lent şi pe nesimţite. Aceasta formează premisa de la care pornim şi căreia îi subsemnăm * printr-un silogism celelalte acte sufleteşti stabilind identitatea eului.

In afară de aceasta, dacă nu există în noi o identitate materială, *substanţială,* căci ceea ce am fost ieri nu mai sîntem astăzi, există totuşi o identitate formală *funcţională,* cum o numeşte W. James. Iată despre ce e vorba. Un exemplu ne va lămuri. Cutare obiect pe care l-am cumpărat, o masă de pildă, şi-a pierdut prin uzaj aproape toate părţile care-l compuneau, care au fost înlocuite cu altele. Cînd i s-au rupt picioarele, i s-au pus altele nouă. Pe urmă a venit rîndul feţei etc. Nimic din masa veche n-a mai rămas. Identitatea materială nu mai există. Totuşi masa nouă e la fel cu cea veche şi mai ales *întrebuinţarea* ei e aceeaşi. Eul nostru de asemeni se schimbă, dar, în acelaşi timp, rămîne neschimbat. Ceea ce variază sînt obiectele propriu-zise ale percepţiei, însă atitudinea noastră faţă de ele e totdeauna aceeaşi. „Nu există nici o identitate substanţială între stările de

[1] **W. James, *op. cit., p.* 259, 263, 264.**
*** Probabil : subsumăm (n. ed.)**

suflet de ieri şi cele de azi : cele de ieri sînt irevocabil moarte cînd apar cele de azi. Dar toate stările de suflet prezintă o identitate funcţională, pentru că conştiinţa de ieri şi cea de azi percep aceleaşi obiecte şi, cum însuşi eul trecut e unul din aceste obiecte, şi conştiinţa de ieri şi cea de azi îl tratează la fel, adică îl primesc, îl consideră ca **-Hal** meu» şi **îl** opun în această calitate tuturor celorlalte obiecte de experienţă".

Astfel eul trebuie considerat ca o apariţie legată de funcţia memoriei, dar mai ales a raţionamentului. Această formă de personalitate unifică pentru prima oară într-un sistem atitudinea sufletească a omului faţă de ambianţă, şi creează viaţa interioară cu toate complicaţiile ei. Formele de personalitate care vor urma vor fi altoite pe acest fond de inferioritate şi nu vor fi decît perfecţionări ale acestuia.

Individualitatea. Incorporarea trecutului printr-un. act de memorie la preocupările prezentului presupune o sinteză mentală. De la cercetările lui Pierre Janet, ştim însă că o sinteză sufletească nu e posibilă fără un anumit grad de *tensiune* sufletească. Un deprimat nu e capabil de această unitate psihică în timp, care e o persoană. „Etre une personne, cela, jusqu'â un certam point, use". Un om obosit sufleteşte nu poate deveni o individualitate. Anarhia sa psihică se evidenţiază prin lipsa de caracter unitar al eului. Bergson a insistat mai mult ca oricine asupra necesităţii tensiunii sufleteşti în condiţionarea individualităţii. „Tensiunea personalităţii, care se confundă cu durata sa vie, constă într-o menţinere a acestei durate, adică într-o sinteză a trecutului cu prezentul, într-o încorporare a trecutului la conştiinţă, în alegerea şi utilizarea amintirilor. Dacă slăbiciunea subiectului nu-i mai permite sforţarea sau tensiunea necesară, două cazuri se pot prezenta : sau trecutul nu va mai răspunde la chemarea sa, sau trecutul, nemaiputînd nutri prezentul, nu va mai orienta persoana în drumul ei către viitor".[1]

Astei pentru a fi o individualitate trebuie ca evoluţia noastră sufletească să ajungă la gradul de viaţă interioară, de memorie, de raţionament necesar eului şi descrise mai sus. Dar aceasta nu e de ajuns. îi mai trebuie

[1] **A. Thibaudet, *Le bergsonisme,* tome I, p. 75—76.**

în plus un anumit grad de tensiune sufletească, o putinţă de energie psihică care, debordînd cadrele trecutului şi ale prezentului, să radieze către *viitor.*

In adevăr, dacă eul era un rezultat al unităţii în trecut, individualitatea e o proiecţie către viitor. Chiar după simţul comun această noţiune presupune energie, temeritate, curaj. O individualitate e manifestarea unei forţe care rupe zăgazul convenţiilor şi al legilor, care se îndreaptă către făurirea unui destin ce-i aparţine exclusiv. Emerson defineşte foarte bine individualitatea : „o rezervă de forţă care acţionează prin simpla ei prezenţă". Privirile nu mai sînt îndreptate în trecut, unitatea persoanei nu mai reiese din *amintiri,* ci din planuri şi *aspiraţii.* E natural ca o rezervă de forţă să se proiecteze înainte. în tinereţe, cînd disponibilităţile nervoase sînt maxime, atunci nu trăim decît din proiecte şi speranţe.

Marii cuceritori, temerarii politici, conquistadorii de toate felurile, aventurierii, cu un cuvînt toate speciile de energii, nu trăiesc decît în contemplarea zilei de mîine. Trecutul li se pare palid, mort, ca orice obiect de muzeu. Unitatea lor sufletească e înainte, nu înapoi. Dar nu numai pentru aceştia. Pentru fiecare din noi, lucrul se întîmplă la fel. „Să ne privim trăind un moment. Trăim numai pentru mîine, dar nu numai pentru acel mîine apropiat, dar pentru ansamblul acela ilimitat de «mîine»- care urmează. Direcţii se desenează, atitudini se schiţează, euri virtuale devin posibile, ale căror suple şi multiple disponibilităţi ne apar mai mult ca ale noastre decît invariabila rigiditate a determinărilor noastre anterioare".[1]

Ceea ce caracterizează, astfel, individualitatea e *voinţa reflectată,* e conştiinţa energiei, canalizarea tensiunii şi a forţei sufleteşti pe un drum propriu, dominarea acestei excursii psihice printr-un plan dinainte conceput şi conştient realizat. Pentru unitatea în trecut a eului erau de ajuns memoria şi raţionamentul. Pentru unitatea în viitor a individualităţii e necesară voinţa reflexivă.

Din această desfăşurare premeditată de forţă, care se cheamă individualitate, decurg natural o serie de sen-

[1] **Blondei, *op. cit.,* p. 551.**

timente. Ele sînt oarecum ca un fel de termometru moral al bunei ori relei funcționări a individualității. Ceea ce face ca intențiile ori opera individualității să capete o sancțiune obiectivă e societatea. în sociologia sa, Durkheim a arătat că legătura esențială a fiecărui individ cu societatea stă în sancțiunea pe care aceasta o exercită asupra indivizilor. Natural, în primul rînd sancțiuni negative, penale : acelea care pedepsesc orice abatere de la regula socială, de la conformismul de valori pe care-1 respectă grupul întreg. Numai prin crearea unei uniformități de acțiuni, asigurată de sancțiuni, e posibilă viața în comun.

Dar societatea nu are numai rolul de jandarm. Dacă ştie să pedepsească, ea ştie deasemenea să şi recompenseze. Ea acordă celor care contribuiesc la consolidarea solidarității sociale o serie de merite, de premii. Individualitatea noastră nu poate căpăta o desfăşurare normală, decît dacă capătă aprobare din mediul social. *Succesul* e o condiție esențială a dezvoltării personalității, a dezvoltării acelui optimism intim în forțele şi capacitățile noastre. O cădere de la examen, un insucces al unei opere, o cădere la alegeri ne face să ne îndoim de meritele noastre proprii, fiindcă societatea s-a îndoit inaintea noastră. Invers, un premiu, o laudă, un succes ne poate stimula încrederea în noi, dîndu-ne o bună, opinie asupra noastră, chiar dacă mai înainte aveam una mediocră. Din aprobarea ori dezaprobarea socială reies sentimentele de îndrăzneală şi respectiv de deprimare ori dezolare, de orgoliu, vanitate, dar şi de umilință, modestie, timiditate. „Un om a cărui personalitate străluceşte de departe, a cărui putere ignorează insuccesele, care are amici, situație, reputație, avere, nu e expus la dezamăgirile şi îndoielile morbide ale copilăriei sale... Din contra, acela care a grămădit gafe peste gafe, ale cărui insuccese îl țin la poalele dealului înglodat într-o viață mediocră, va fi prada naturală a mefienței bolnăvicioase de sine şi se va abține de la toate întreprinderile, de altfel, proporționate forțelor sale. Satisfacția şi ruşinea de sine... au fiecare expresia lor fiziognomică. Inervația muşchilor extensori, ochiul strălucitor şi larg deschis, mersul uşor şi elastic, nările dilatate, un surîs special, toate acestea trădează o mulțumire de sine. Se găsesc toate aceste semne la lin loc, cu un relief extraordinar, în spitalele de nebuni, unde se găsesc totdeauna nebuni din orgoliu...

Tot în aceste case dezolate se găsesc şi tipurile fiziognomice opuse, la oamenii convinşi că au comis «păcate fără iertare» şi care se cred iremediabil condamnați : -ei se ascund prin colțuri, stau îndoiți, apăsați, se strecoară în ascuns în locuri obscure, şi sînt incapabili să vorbească cu voce tare sau să te privească în ochi."[1]

Cînd sancțiunea socială nu intervine negativ, pornirea naturală a fiecărui om e către afirmarea de sine, către dezvoltarea în afară a energiei sale. în primul rînd, în mod fizic. Căutarea puterii, a ascendentului sub orice formă e fireasca dezvoltare a individualității la oricine. Voința către putere nu e un paradox creat de fantezia lui Nietzsche. E o realitate umilă, banală pe care o găsim la orice început de individualitate. în primul rînd, nevoia de dominație în toate cercurile : în familie, în amiciție, în politică. De la marele tiran pînă la micul politician de provincie se evidențiază aceeaşi tendință către dominație. Pe urmă, puterea economică, în care trebuie să amintim spre primul plan instinctul de proprietate. Proprietatea nu e decît o prezumție de putere, o forță virtuală. Pe ea se sprijină nevoia de expansiune a individului. în ea sînt obiectivate aspirațiile de lărgire ale individualității.[2] Simțul de proprietate se evidențiază încă din viața copilului. Viața socială îl perfecționează mai tîrziu.

Nu trebuie să uităm, în această privință, nevoia de stimă socială, necesitatea pe care o simte oricine de a fi considerat, remarcat sau admirat, de a fi „cunoscut" de "toată lumea, de a face să se vorbească de noi, de a căpăta atenția persoanelor eminente.

„Natural, preferințele noastre se îndreaptă către amicii distinşi : Thackeray întreabă undeva pe cetitorii •săi dacă n-ar fi încîntați să fie văzuți scoborînd Pall-Mall cu un duce la fiecare braț. în lipsa amiciției ducilor, mulți se mulțumesc astăzi cu foarte puțin : există -astăzi o mare categorie de oameni care ard de dorința -de a-şi vedea numele scris în jurnal, în orice rubrică ar

[1] **W. James,** ***op. cit.,*** **p. 235—236.**

[2] Asupra formelor **de putere : Vierkandt,** ***Gesellschaftslehre,*** ***p.*** 64—65 ; Mac Dougall, ***Social psychology,*** **p. 192.**

fi : „sosiri şi plecări", „mondanităţi", „interviuri", chiar la rubrica „indiscreţii şi scandaluri", în lipsă de altceva. Cazul lui Guiteau, asasinul lui Garfield, arată pînă unde poate merge, cînd devine morbidă, această sete de a-şi vede numele imprimat.

întreg orizontul mental al acestui nenorocit se limita la jurnale şi în rugăciunea pe care a făcut-o pe eşafod, aceste cuvinte între toate îi veneau din inimă : „Presa acestei ţări are de regulat o grea socoteală, cu tine, Doamne !"[1]

Societatea oferă astfel condiţionarea indispensabilă dezvoltării individulaităţii. Prin barierele pe care le pune ori prin stimulentele sucesului şi ale aprobării, ea poate opri ori excita tensiunea sufletească care formulează speranţe către viitor. Ori de cîte ori găseşte un mediu favorabil, individualitatea, se amplifică.

Ea tinde astfel să transforme la rîndul ei ambianţa care a creat-o. Determinată de societate, ea îşi propune mai în urmă să determine ea societatea. Ajunsă în plină expansiune, ea tinde să transforme mediul după ea, în loc să se adapteze acestuia. Dar cu aceasta ajungem la ultima fază a evoluţiei individului, la personalitate.

Personalitatea. Se identifică, de obicei, noţiunea de individualitate cu cea de personalitate. Şi există totuşi o remarcabilă diferenţă.

1. *Ideea de valoare.* Cea dintîi e expresia voinţei în lupta cu mediul exterior, e un fenomen psihologic natural pe care îl întîlnim încă de la aurora civilizaţiilor. Personalitatea, din contră e un concept recent, fruct al culturii moderne. Nu găsim această noţiune decît la puţine persoane, la cele mai dezvoltate sufleteşte. Personalitatea nu e o stare sufletească complet asimilată de genul omenesc, fiindcă n-are pînă acum rangul unui simplu fenomen psihic natural. Ea rămîne o valoare morală şi artistică, un deziderat etic sau estetic, pe care mulţi îşi propun să-1 ajungă şi puţini îl ajung în adevăr. Renaşterea reluînd tradiţia elenă a accentuat mai mult *ideea de valoare* pe care trebuie s-o conţină perso-

[1] W. **James, op.** ***cit;*** **Storch,** ***Zur Psyhologie und Pathologie des Selbstwerterlebens*** **în** ***Archiv f. die gcs. Psyhologie,*** **Bd. 37, p. 113.**

nalitatea. J. Burckardt ne-a descris în termeni pregnanţi preţul acestei idei în Italia Renaşterii. Dezvoltarea interioară a individualismului a adus o serie de doctrine juridice şi economice care au făcut posibil dreptul natural, liberalismul, dar mai ales doctrina aceea a autonomiei şi valorii personalităţii anunţată de Kant, după care fiecare din membrii societăţii trebuie considerat de ceilalţi membri nu ca un mijloc, ci ca un scop. Se acordă persoanei omeneşti o *valoare intrinsecă numai prin faptul că se deosebeşte de celelalte.* Deosebirea individuală devine astfel o valoare.

După Kant, toate doctrinele etnice au indicat ca o supremă datorie regula „Caută să elevii o personalitate", iar pedagogia se munceşte să infiltreze în mentalitatea copilului, încă de la primele faze, această dorinţă. Afirmarea unui punct de vedere independent şi personal în orice atitudine din viaţă a ajuns astăzi pentru oricine o simplă chestie de demnitate şi de decenţă socială.[1]

Astfel deosebirea între individualitate şi personalitate e aceeaşi ca dintre o judecată de valoare şi una de realitate. Prima se constată ca o simplă existenţă, pe cea de a doua o apreciem, o cîntărim şi ajungem pe urmă la concluzia că e un ideal care trebuie ajuns. Dar ceea ce azi e un ideal pentru o elită, mîine poate deveni o realitate pentru mulţime. Cînd evoluţia individului va depăşi faza personalităţii, aceeasta va deveni, ca şi individualitatea, simpla constatare a unui fapt sufletesc.

2. *Originalitatea.* Semnificaţia personalităţii nu e numai morală. Trebuie **să** adăugăm punctul de vedere artistic. Specificul, originalul erau în faza anterioară caractere mai mult ori mai puţin indispensabile individualităţii. Cu progresul mentalităţii artistice, în care ineditul şi noutatea joacă primul rol, personalitatea şi-a căpătat un nou atribut. Rolul modelor şi al snobismului **a** contribuit cu mult la răspîndirea acestui punct de vedere. Oamenii care gîndesc artistic vor **să** realizeze în viaţă un specimen de personalitate complet ireductibil altora. De aici o anumită estetică a personalităţii care constă în **a** purta cutare costum bizar, în a căuta gesturi rare şi cu-

[1] **Miiller Freienfels,** ***Philosophie der Individualităt, Lpz.,*** **1923 ; W. Dilthey,** ***Beitrăge zum Studium der Individualităt,*** **1896 ; E. Spranger,** ***Lebensformen,*** **Halle, 1921.**

rioase, atitudini stranii, în fine, de multe ori, de a face dovada unui caracter neaşteptat, greu de ghicit şi prevăzut în surprizele pe care le poate aduce. Biografiile romanticilor în genul Byron ori Baudelaire sînt pline de detalii picante în acest sens. Regula de viaţă „epatons. le bourgeois" a unui Flaubert ori Theophile Gauthier a găsit mai mulţi aderenţi decît se crede. Nevoia de a produce consternare, mirare, furia ineditului în gesturi şi în viaţă a devenit o preocupare destul de generală. De aici o întreagă formă a civilizaţiei moderne : *cabotinajul.* Fireşte un cabotin n-are o personalitate proprie fiindcă are una de împrumut.

Cum se zice, el trăieşte „â l'instar des autres" îşi compune un model straniu pe care-1 reproduce cu mai multă ori mai puţină fidelitate. Cabotinajul înseamnă, desigur, decadenţa personalităţii. El nu e mai puţin caracteristic însă pentru faza actuală a evoluţiei individuale, după cum o boală mentală ne poate face să înţelegem şi mai bine realitatea fenomenului normal. Dacă nu-şi poate crea o personalitate în adevăr originală, cabotinul se mulţumeşte să mimeze, ca şi cum le-ar simţi, bizareriile altora. Nevoia de originalitate cu orice preţ împinge astfel la falsificare. Dar din această minciună a caracterului modern putem înţelege mai bine influenţa punctului de vedere artistic asupra conduitei contemporane.

Aceeaşi influenţă se poate vedea şi din aspectul negativ al problemei : oroarea de mediu, de normal, de obişnuit. Mentalitatea clasică îşi făcea o mîndrie să descrie caractere general omeneşti, tipuri abstracte fără indicaţii speciale de timp şi loc. Arta modernă, din contra, caută peste tot individualul, concretul, specificul. Din artă, această preocupare a trecut şi în viaţă, deocamdată la un număr restrîns de indivizi, mai tîrziu la un număr din ce în ce mai mare.

Recenta sentimentului de specifitate se poate vedea în cazuriie de depersonalizare. Sentimentul de identitate se menţine fiindcă bolnavii, comparîndu-şi veşnic eul de azi celui de ieri, manifestă continuitatea vieţii lor psihice. Totuşi stările lor de personalitate sînt schimbate. Ceea ce dispare în caz de boală întîi sînt stările fragile, nefixate încă bine. Sentimentul de specificitate, ultimul achiziţionat, dispare cel dintîi.

3. Complexitatea. Deviza moralei ca şi a pedagogiei contemporane fiind cultul personalităţii, e firesc ca grija cea dintîi să fie dezvoltarea ei cît mai largă, cît mai simplă. încă din morala lui Aristot vedem că se recomanda cultivarea armonică a tuturor facultăţilor, dezvoltarea completă a tuturor aptitudinilor. Omul modern vrea să fie complet. Şi cu cît specializarea creşte în unele domenii, cu atît nevoia de a înţelege integral viaţa se face mai simţită. Educaţia de azi, cel puţin în prima ei parte, vrea să stimuleze în mod egal toate posibilităţile copilului.

în acelaşi timp, societatea în care trăieşte omul modern nu mai e aşa de omogenă. O serie de diferenţieri au adus în sînul unui grup mai mare q mulţime de grupuri mai mici. Individul modern face parte din o mulţime de societăţi deodată : dintr-un club, dintr-o societate comercială, dintr-o patrie, un partid politic, o clasă etc, etc. Adaptările succesive la atîtea societăţi îi dau o specială complexitate. Personalitatea se umple, se hipertrofiază cu o mulţime de note particulare. Ea închide într-însa o imensă variaţie de aspecte. Pe de altă parte, cum am arătat altădată complexitatea e mediul cel mai propriu în care apare ideea de timp, de succesiune, de viteză. Un om cu multe preocupări nu poate acorda fiecăreia decît cîteva minute.

în sufletul lui, trebuie să facă parte, rînd pe rînd, fiecărui element care cere să intre în conştiinţă.

Intr-o astfel de conştiinţă, la poarta căreia bat veşnic noi musafiri, vizitele nu pot dura prea mult. E ca o cameră de audienţe în care fiecare are dreptul la o scurtă convorbire. De aici mobilitatea sufletului contemporan, în care se oglindeşte febrilitatea zilei. Complexitate şi mobilitate sînt două fenomene care se condiţionează reciproc.

Criza individualismului modern, de care vorbeam la începutul acestui studiu, criză vizibilă deocamdată în literatură, nu are altă cauză. Un suflet complex, şi deci veşnic mobil nu poate fi un suflet unitar. Tăria unui caracter stă în simplitatea lui. Acesta a fost caracterul roman simplu şi unitar. Caracterul modern e şovăitor

[1] **Vezi mai departe studiul : *Ideea de timp în conştiinţa modernă.* (Este reprodus în voi. 7 — n.ed.)**

fiind complicat. Orice hotărîre trebuie să ţie seamă de o sumă de factori adesea contradictorii. De îndată ce i se mai adaugă însă şi alte elemente, unitatea e compromisă. Contradicţia, dualismul simultan exprimat după Dostoievski de Marcel Proust ori Andre Gide îşi are explicaţia astfel în însăşi evoluţia modernă a personalităţii, în caracterul ei complex.

Cu siguranţă criza aceasta nu poate fi decît un provizorat. Ea se va soluţiona într-un fel sau altul. Directivele către care se îndreaptă însă evoluţia sufletească sînt greu de ghicit de pe acum.

Ceea ce am voit să indicăm în studiul de faţă a fost ideea că noţiunea de persoană are o istorie. Criza modernă e condiţionată de o serie de fenomene anterioare cu rădăcini puternice în trecutul psihismului -"nostru.

Personalitatea nu a apărut încă de la începutul vieţii sufleteşti. Ea s-a format de la simplu la complex utilizînd pe rînd toate facultăţile pe măsură ce apăreau : la început sentimentul organic, pe urmă percepţia, apoi credinţa, în fine raţionamentul şi voinţa.

Etapele parcurse s-au format ou încetineala straturilor geologice. Cu toată viaţa lor milenară, vechile forme de personalitate subsistă determinînd şi azi, bineînţeles numai în parte, fenomenele vieţii sufleteşti individuale.

Astfel, pentru a pricepe criza individualismului modern, cea mai indicată prefaţă de cetit e geneza îndepărtată a noţiunii de individ. Drept o astfel de prefaţă am prezintat şi acest studiu introductiv.

PSIHOLOGIE ŞI SOCIOLOGIE

în altă parte, arătăm în treacăt necesitatea pentru psiholog de a recurge veşnic, în explicaţiile sale, la studiile sociologice.

A fost o fază cînd toate ştiinţele plecau de la un punct de vedere strict individualist. Omul era considerat ca o apariţie solidară, care poate fi studiată în sine, independent de orice relaţii cu alţii. Această fază a ştiinţei descria ştiinţa abstractă a unui Robinson, izolat in insula sa. Aşa s-a întîmplat cu economia politică a lui „homo economicus". Aşa se întîmplă azi încă cu psihologia.

Omul a trăit însă totdeauna în societate. Nu avem încă nici o mărturie istorică, nici.o relaţie etnografică, care să ne arate oameni izolaţi. Dar dacă omul se naşte şi trăieşte în societate, e firesc ca toate facultăţile sale să ia forma acesteia, să se plămădească genetic sub influenţa colectivă. Aceste adevăruri, care par banale, au fost tîrziu recunoscute. Eliminarea elementului social dih cele mai multe acte sufleteşti poate să aducă grave inconveniente. Există desigur o parte a fenomenelor sufleteşti care n-au nimic social în ele. Sînt actele psihice inferioare, cele legate de construcţia noastră fiziologică. De asemenea studiul senzaţiei se poate dispensa de astfel de consideraţii. Cu cît urcăm însă în scara complexităţii spirituale, aportul social ne apare evident. Cea mai mare parte din.facultăţile de cunoaştere sînt ieşite din relaţii cu mediul cosmic pe de o parte, cu mediul social pe de alta. Influenţele membrilor grupului se împletesc reciproc, se condiţionează una pe alta. Aceste consideraţii banale trebuie să ne facă să înţelegem că *psihologia robinsoniană* e o pură abstracţie.

Elementul social în psihologie se poate uşor distinge din două serii de fapte. întîi, din influenţa indivizilor unul asupra altuia, al doilea, din influenţa societăţii întregi asupra individului.

Cel dintîi punct de vedere formează ceea ce se numeşte, de la Tarde încoace, interpsihologie. E vorba de contagiunile mentale de tot felul, de sugestie, de imitaţie. Influenţa unui individ asupra celuilalt poate să intervie şi sub formă de demonstraţie, convingere (persuasiune), revelaţie, sugestie. Ea poate fi inconştientă, ori conştientă, intelectuală, sentimentală ori motrice.

Acestea însă sînt cazuri speciale. Ele ar putea forma un capitol aparte în psihologie, care s-ar ocupa special de ele. Nu ar fi nevoie de o metodă întreagă de determinare.

Cînd e vorba însă de influenţa întregii societăţi asupra psihologiei individuale, de pecetea colectivităţii în structura noastră sufletească, atunci punctul de vedere sociologic devine o metodă indispensabilă. în acest caz, individul suportă inconştient şi fără voia lui caracterul colectivităţii din care face parte. Facultăţile sale mentale se modelează după influenţe, care se exercită de la exterior la interior, care transformă pasta prealabilă a

simțurilor sale în materie socială. Individul e muiat în societate ca într-o baie. Aceasta îl înconjură din toate părțile şi în toate momentele. După cum nu poate scăpa de legile gravitației, tot aşa nu poate evita influența fatală a societății.

De cînd Durkheim a dovedit filosoficeşte existența „reprezentărilor colective" şi Levy-Bruhl le-a examinat empiric în societățile inferioare din Australia centrală, acest fapt ni se pare evident. Teoria cunoaşterii trebuie să înscrie printre capitolele sale unul social. Grupul social creează un etalon de valori, de credințe, de datine concretizate prin reprezentări colective, pe care individul le primeşte gata făcute, fără să lucreze la elaborarea lor. Majoritatea credințelor, în special cele religioase, morale, chiar cosmice sînt produsul mediului, nu al nostru. Acelaşi lucru trebuie de spus despre limbaj. învățăm încă de mici, prin imitație ori constrîngere, noțiuni şi simboluri care sînt create de strămoşii noştri şi la care contribuția noastră e minimă. A. Meillet, într-un memoriu publicat în *Annee sociologique, a* arătat că cea mai mare parte din transformările semantice sînt datorite influenței sociale a grupului.

De fapt, puține fapte sufleteşti scapă acestei influențe. Am arătat în o serie de articole, publicate anterior, cum conştiința e un instrument, prin definiție, colectiv. Fără un grup de simboluri obiective, în care conştiința se defineşte pe sine, e greu de conceput relațiuni cu ceilalți membri ai colectivității. E de asemeni o banalitate să mai amintim că eul şi noțiunea de individualitate nu sînt decît un anumit corolar al diferențierii sociale.

Chiar unele acte care păreau pînă acum exclusiv individuale sînt susceptibile azi de o analiză sociologică. Durkheim şi Mauss au arătat că la originea ideii de timp nu e numai un ritm al cenesteziei, ci mai ales o regulă socială de împărțire a duratei, în zile faste şi nefaste, cu alte cuvinte în călindar. Ideea de spațiu e bazată în bună parte pe măsurătorile de teren între clanuri. însăşi voința a căpătat o interpretare sociologică. Ch. Blondei, într-un studiu din *Journal de Psychologie,* iulie 1920 : *La volonte, essai d'interpretation sociologique,* a arătat că în momentul deliberării, înainte de a lua o hotărîre, ceea ce intervine ca determinant sînt regulile şi sancțiunile sociale. Ne conformăm acțiunea după aceea a celorlalți

membri ai societății, luînd de obicei ca model un tip sau mai multe pe care le imităm. Acum vine şi rîndul memoriei], într-o lucrare recentă, M. Halbwachs : *Les cadres sociaux de la memoire* a arătat cît datoreşte memoria societății.

Sentimentele, pe care, de obicei, le credem în intima legătură cu natura personală a fiecăruia, sînt transformate şi ele de acțiunea colectivității. La bază, găsim desigur impulsii^ biologice, derivații ale instinctelor de nutriție, de conservare, de reproducere. Deasupra acestora însă s-a aşezat un bogat strat de aporturi sociale.

De pildă, instinctul de nutriție. La început el' **e** quasi-animalic. Dar, încetul cu încetul, o mulțime de reguli sociale îl canalizează şi îl organizează. După secole de cultură, nu mai mîncăm oricum sau oricînd. De obicei, membrii familiei se adună la masă la un ceas mai dinainte fixat; întrebuințăm anumite instrumente; actul se desfăşură într-o anumită ordine, după anumite rituri fixate de grupul social/ Acelaşi lucru pentru îmbrăcăminte. La început, e pur şi simplu nevoia de acoperire contra frigului. Pe urmă, se adaugă pudoarea, apoi luxul, în fine moda, acțiuni comandate de viața colectivă. La fel cu dragostea. De la nevoia de reproducție care animă în mod orb umanitatea primitivă, pînă la complicațiile pline de idealizare, sacrificiu şi pasiune ale dragostei contemporane e o bună distanță. în cartea sa *Les transformations sociales des sentiments,* F. Paulhan a arătat că fiecare sentiment e derivat şi transformat de influența societății. Acelaşi lucru 1-a făcut pentru instinct Mac Dougall în a sa *Socialpsychology.* Cînd psihologul îi analizează şi îi caută elementele sau cauzele, el trebuie să ție seamă de acțiunea colectivă. Exemplele s-ar putea multiplica la infinit pentru orice specie de fenomen psihic. Cele pe care le-am dat sînt suficiente ca să arate importanța punctului de vedere sociologic în psihologic. Legătura acestor două discipline e indisolubilă, organică. E greu de conceput una fără alta, tot ce e social e sufletesc şi tot ce e sufletesc e social. Desigur, psihologul e aplecat mai mult spre punctul de vedere interior, personal, asupra determinismului psihic individual, sociologul mai mult asupra punctului de vedere colectiv, exterior, social.

Ceea ce devine un punct cîştigat pentru ştiinţa e că psihologia robinsoniană e o abstracţie care trebuie să dispară. „Există între societate şi individ nu numai raporturi de vecinătate, dar chiar de pătrundere reciprocă. Societatea e mediul natural şi necesar individului, mediu de unde el îşi trage fără întrerupere propria sa substanţă şi fără de care n-ar fi ceea ce este. Societatea devine deci principiul de explicaţie al individului". (G. Davy : *L'explication sociologique en Psychologie, Journal de Psychologie,* 1920, p. 539).

Aceasta nu înseamnă că nu există un domeniu al psihologiei care e independent de acţiunea socială. Sînt toate fenomenele psihice inferioare, cenestezie, excitaţie, senzaţie, reflex, instinct, în fine ceea ce numesc americanii psihologie de comportare ori de reacţie, „behaviourism", şi care se apropie mai mult de biologie decît de sociologie.

Funcţiile sufleteşti superioare, normative prin esenţa lor, modificate după valorile sociale suportă pecetea grupului.

Astfel concepţia lui A. Comte,, care arăta psihologia influenţată pe de o parte de biologie, pe de alta de sociologie', se pare justificată. Un psiholog care **ar**' face abstracţie de aceste două ajutoare metodologice **ar** înţelege prea puţin din realitatea lumii psihice.

UN MANUAL ROMÂNESC DE PSIHOLOGIE

Apariţia cursului de psihologie al d-lui C. Rădulescu-Motru trebuie privită ca un important eveniment culţii' ral. Toţi cei care i-au ascultat, timp de două zeci de ani, cursurile, informate, adîncite, de o personală atitudine şi de o rară obiectivitate ştiinţifică, vor găsi în acest volum, condensată esenţa lor, nutrită bineînţeles în răstimp cu o erudiţie în adevăr remarcabilă.

Trebuie atras atenţia de la început că acest manual nu e — ceea ce se oferă la noi, de obicei, sub acest titlu : — o compilaţie pripită de tinereţe. El are semnificaţia de care se bucură în Occident, unde un „tratat" e de obicei o încoronare de carieră, sfîrşitul unui efort ştiinţific de o viaţă întreagă. Numai în acest caz, o astfel

de lucrare păstrează unitatea aceea de atitudine, care echivalează, de multe ori, cu un sistem filosofic. Din acest punct de vedere, apariţia unui manual astfel conceput e o dovadă de civilizaţie şi de cultură înaintată, căci sinteza unui domeniu de cunoştinţe, realizată la lumina unei concepţii unitare, întrece desigur în greutate şi în valoare o serie disparată de minuţioase monografii. D. Rădulescu-Motru a avut în plus fericita idee de a face la tot pasul psihologie aplicată (selecţiuni profesionale, economie, drept, ceea ce Miinsterberg numeşte Psycho-technik) şi mai ales pedagogie.

Nu mai vorbim de utilitatea practică a manualului. Se poate zace că pînă acum nu există nici unul în limba română. Studenţii care nu citesc nici franţuzeşte, nici nemţeşte trebuiau să se rezume la notele luate la cursuri. Acest „curs" va fi însă de o preţioasă utilitate şi specialiştilor ; indicaţiile bibliografice copioase, pe care le conţine fiecare sfîrşit de capitol, vor servi ca un indispensabil instrument de lucru.

*
* *

Concepţia filosofică generală a d-lui Rădulescu-Motru e dublă. Un prim aspect e cel biologist. D-sa e înclinat să explice majoritatea fenomenelor sufleteşti fie prin fiziologia nervoasă, fie prin evoluţia biologică a organismelor şi a funcţiunilor. Dar d-sa nu se opreşte aici şi epitetul de materialist ori biologist nu i-ar conveni de loc. Una din ramurile psihologiei americane actuale „behaviorismul", studiază conştiinţa obiectiv, aşa cum apare din studiul comparat al psihismelor animale. D. C. Rădulescu-Motru îl completează cu introspecţiunea, indispensabilă oricărei cercetări psihice. Mai mult decît atît, metoda d-sale introspectivă e influenţată de neokantism. De la percepţie şi pînă la actul voluntar superior, conştiinţa reflectă în fiecare act un fenomen sufletesc, o perfectă unitate, (în această privinţă, d-sa e alături de voluntarişti, contra asociaţionismului), impunîndu-şi caracterul ei specific, în ultimă instanţă, funcţiunea ei activă, deci deformantă, subiectivă. Prin atenţie, conştiinţa impune fenomenelor exterioare o ordine, o organizare, dar o or-

ganizare anumită, specifică, reflectînd înclinațiile şi tendințele personalității.

„Biologism", completat cu voluntarism sau integralism psihic, bazat pe introspecțiune : iată cei doi poli ai metodei d-lui Rădulescu-Motru. Aceasta nu înseamnă că metodologia d-sale nu e mai largă, mai eclectică încă. Patologia mentală şi metoda diferențială (W. Stern), etnografia comparată, psihologia comparată (sex, vîrstă, rasă etc.) psiho-analiza, psihologia genetică sînt utilizate după meritul şi importanța fiecăreia.

Poate s-ar fi putut extinde şi mai mult punctul de vedere sociologic în psihologie. Individul a fost privit prea multă vreme izolat, uitîndu-se că majoritatea achizițiilor sale psihice au fost plămădite în grupul social şi sub influența acestuia. în primul rînd, cercetările asupra primitivilor şi a mentalității lor, întreprinse de un Frazer, Spencer şi Gillen, Levy-Bruhl sau Durkheim sînt edificatoare şi se poate spune că rezultatele lor au fost revoluționare pentru ştiință. Dar explicația sociologică în psihologie nu poate aduce explicații şi mai fecunde, în adevăr, cum am văzut mai sus, e aproape imposibil de priceput natura limbajului, a personalității, a conştiinței, expresia emoțiunilor, contagiunea mentală, sugestia, voința, rîsul etc, fără să se degaje contribuția societății în formarea lor.

Metoda psihopatologică ar fi trebuit extinsă şi ea mai mult, chiar în studiul fenomenelor normale. Ni se pare astăzi cea mai fecundă experimentare, condițiile metodologice ale inducțiunii pe această cale fiind în acelaşi timp naturale, simple şi mai evidente ca în oricare alt mod de investigație. Ultimele cercetări în această privință ne dau voie, cu legitimitate, să credem că bolnavul e un subiect retrogradat în scara evoluției psihice, asimilabil primitivului. Conştient de criza pe care o suportă în acest moment psihologia experimentală (testuri, psihometrie etc), d. Rădulescu-Motru îi dă o atenție mult mai scăzută, ceea ce ni se pare perfect legitim.

D-sa nu pomeneşte de psihologia pragmatistă a lui Pierre Janet, care consideră această disciplină ca o ştiință a conduitelor, studiate obiectiv, exterior, în gradul lor' de complicație, şi nici „teoria tensiunilor" a acestui autor, teorie de o remarcabilă fecunditate, după care viața sufletească e în funcție de oscilațiuni cantitative şi energetice, provocate de excitante exterioare şi de stenismul intern.

Caracterul condensat al volumului, faptul că aceste studii sînt prea recente şi că au fost disparat şi puțin publicate pînă acum l-au oprit probabil de a le mai menționa ori aplica. Ne permitem aici să formulăm dorința ca la viitoarea ediție, care sperăm că va veni foarte iute, aceste cercetări (care vor apare în curînd în volum separat) să fie analizate.

* *

Dacă trecem de la metodă la conținutul tratatului, trebuie să remarcăm că, deşi într-o formă extrem de condensată — pentru un tratat de psihologie ar trebui azi cel puțin trei volume —, toate actele sufleteşti sînt tratate în întregimea lor şi forma lor succintă nu le răpeşte nimic din esențialul fiecărui ' capitol. Observațiunile de mai sus asupra metodei capătă un înțeles concret.

Conştiința e explicată mai ales biologiceşte. Nu se evidențiază însă că semnificația ei e mai ales socială. Cum s-a arătat mai sus, conştiința înseamnă obiectivarea unor stări interne confuze într-un sistem de reprezentări şi mai ales de cuvinte valabile exterior. Dar aceste reprezentări, şi mai ales limbajul sînt opera mediului social.

Atenția e prezentată de autor ca un proces de clarificare, de ordonare obiectivă a intuiției. Desigur că acesta e rolul ei. D. Rădulescu-Motru, utilizînd o ipoteză a lui Ebbinghaus, îi adaugă şi un fundament fiziologic. Trebuie de precizat însă că această operație de clasificare e înainte de toate o *selecție* (choix, Auswahl), iar această selecție se face după un criteriu anumit. în primul rînd, unul intelectual, ceea ce W. James numeşte *prepercepție.* Ca să fim atenți la un obiect trebuie să-1 cunoaştem, să-1 avem mai dinainte în minte. Există o imagine apriorică care determină intenția. La aceasta trebuie de adăugat schematismul, tratat de Revault d'Allonnes. Această „prepercepție" e de obicei o „schemă" rezumativă, un ca-

dru sumar, pe care-l avem în minte şi pe care-l precizăm în momentul atenţiei *(Revault d'Allonnes: Le schematisme* în *Revue philosophique,* 1915). Experienţele de „Umhiillung" analizate de d. Rădulescu dovedesc şi ele acest lucru. Nu înţelegem de ce n-a completat d. profesor acest capitol cu o clasificare a formelor de atenţie şi cîteva cuvinte asupra patologiei atenţiei (distracţia, obsesiunea etc.). Relativ la formele intuitive de spaţiu şi timp, autorul introduce discuţia filosofică între nativişti şi genetici, foarte utilă pentru educaţia filosofică a studenţilor, care trebuie să încoroneze problemele de psihologie în mentalitatea general filosofică.

Spaţiul e prezentat ca o adaptare kinestezică, aşa cum e adevărat în mare parte. Nu trebuie de neglijat însă ultimele cercetări asupra contribuţiei vizuale a adîncimii şi distanţei (vezi Bourdon : *La perception visuelle de l'espace,* 1904, şi Lavelle : *La perception visuelle de la profondeur,* Paris, 1921). în ce priveşte intuiţia formei, trebuie avut în vedere observaţia lui James că toate simţurile conţin un fel *de„voluminozitate",* egal de importantă în formaţia acestei percepţiuni. Aici s-ar fi putut dezvolta mai mult şi «psihologia structurală», forma percepţiei, aşa-numitele «Gestaltwahrnehmungen», aşa de la modă în Germania. Timpul e prezentat ca un efect al ritmului cenestezic. El are însă şi o semnificaţie biologică care trebuie căutată în psihologia aşteptării (attente). Cînd animalul îşi pîndeşte *o* pradă pe care o aşteaptă, cînd aşteptăm o veste importantă calculăm implicit sosirea rezultatului. Tot aşa distincţiunea psihologică a prezentului, trecutului şi viitorului, aşa de importante în formaţia noţiunii de timp, se explică prin interesul biologic al acţiunilor noastre. Prezentul e ceea ce ne excită la acţiune, la adaptarea la o situaţie dată, trecutul e ceea ce nu prezintă interes, absenţa, moartea unor sentimente neactuale. Un moralist mizantrop a spus că serviciile trecute sînt mult mai. puţin importante ca cele prezente. Se uită foarte uşor serviciul trecut, căruia i se scade importanţa. în schimb, se dă o însemnătate mult mai mare celui prezent. Viitorul de asemeni e un domeniu de mai puţin interes. El nu e acţiune imediată şi nu e nici memorie. E operă de imaginaţie, de utopie şi ca atare mai gratuită şi mai dezinteresată.

Capitolul despre inteligenţă, dintre cele mai remarcabile, apasă asupra noţiunii de *abilitate.* Ideea de adaptare la prezentul cel mai imediat, găsirea de soluţii la o problemă actuală e punctul caracteristic al acestei facultăţi. Această definiţie trebuie apropiată de aceea a lui W. James, care găseşte că „qualite maîtresse" a inteligenţei e *sagacitatea,* facultatea de a găsi mai repede cît mai multe şi mai variate asociaţii între două noţiuni. Această sagacitate e mai ales opera sentimentului, aşa de neglijat de obicei îri psihologia gîndirii (E. Rignano, Psychologie du raisonnement, Paris, 1920).

în capitolul referitor la emoţie, se analizează teoria James-Lange cu corectivele necesare şi se aminteşte legătura între instinct şi emoţie, după W. James. Mai mult decît aceştia din urmă, psihologii americani Stanley-Hall şi Dewey au încercat să explice manifestările emoţiei — congestiune, tremurat, „chair de poule" — prin utilitatea biologică dispărută a acestora. Sînt reziduuri altădată utile, azi inutile ale unor conduite necesare. Cea mai adevărată teorie relativă la emoţie ni se pare însă aceea foarte recentă a lui Pierre Janet (vom consacra un studiu special acestei chestiuni). Emoţia trebuie privită ca o insuficienţă de adaptare. Un om perfect sănătos n-are sau are prea puţine emoţii. Altul, al cărui sistem nervos e mai slăbit, nu va putea regăsi cele mai utile mijloace de apărare, într-o situaţie surprinzătoare, la care va trebui să se adapteze imediat. în faţa surprizei, el va cădea într-o confuziune mentală întovărăşită de o derivaţie de acţiuni inutile şi chiar primejdioase (la ce serveşte tremuratul, „chair de poule", împietrirea etc.) ? Janet găseşte că e o strînsă apropiere între bolile mentale şi emoţie : toţi neurastenicii sînt emotivi, în schimb indivizii perfect sănătoşi sînt prea puţin.

La expresia emoţiunilor se analizează principiile psihologice al descărcării restrînse, al asociaţiei senzaţiilor analoage, al raporturilor dintre mişcări şi reprezentări, formulate de Darwin, Spencer ori Wundt. Nu trebuia trecut cu vederea şi principiul social în expresia emoţiilor, formulat de G. Dumas în analiza surîsului.

Terminăm aceste rapide observaţiuni indicînd cîteva, dacă se poate spune, lacune, care, desigur, nu au putut fi evitate, dar fiind spaţiul restrîns al volumului. Lip-

sesc din el analiza sentimentelor superioare (religios, estetic, moral etc), distincția formelor de inconştient (automatism, inconştient fiziologic, afectiv etc), în fine o psihologie a credinței (în sens general), care ne apare ca un fenomen psihic capital.

In ultimele capitole, autorul îşi arată încă odată punctul său de vedere filosofic, acela care leagă între ele într-o strînsă unitate diversele aspecte ale materiei tratate. Ideea filosofică care se degajă e aceea a unui evoluționist progresist şi idealist. Ceea ce impresionează, mai ales, e intelectualitatea superioară care animă toată lucrarea şi care face din ea o operă filosofică remarcabilă, într-o literatură aşa' de săracă ca aceea a noastră. D. prof. C. Rădulescu-Motru are pasiunea ideilor pentru idei, independent de aplicarea lor la vreo atitudine militantă oarecare ; d-sa are mai ales supleţea de a-şi înnoi veşnic cunoştinţele şi sinceritatea intelectuală de a-şi modifica, atunci cînd trebuie, convingerile în raport cu evidența faptelor. Nici îndărătnicie osificată, nici dezorientare lipsită de credințe ; virtuți care fac din d-sa un gînditor occidental într-o țară de politică, de afaceri şi de arivism. Dar acestea sînt alături de subiect. Rezumînd, ne permitem profeția şi dorința de a anunța că „manualul" d-sale, va deveni „Ebbinghaus"-ul nostru, catehism indispensabil de inițiere în problemele psihologiei.

PRAGMATISM ŞI PSIHOLOGIE

Mulți din acei care au primit cu neîncredere pragmatismul îl prezintă ca un curent de idei specific mentalității anglo-saxone, lipsit, în afară de mentalitatea insularilor ori a transoceanicilor, de orice generalitate omenească.

E adevărat că temperamentul practic al acestei rase prin excelență activistă, al „poporului mut, care şi-a

scris epopeea pe suprafața globului", după expresia lui Carlyle, intră în bună parte în alcătuirea acestei doctrine. Dar pragmatismul ni se pare o concepție ceva mai generală. Trebuie să-1 considerăm ca o reacțiune specifică a secolului XX, o reacțiune contra excesului de viață contemplativă, speculativă a secolului trecut. Nici un veac din istoria omenirii nu a fost mai intelectualist, mai îndrăgostit de teorie, de poezie, de tot ce e alături de viață şi de acțiune. Tipul romantic, atins de „mal de siecle", Rolla, Rene, Werther, Sărmanul Dionis, s-a perpetuat, inadaptabil, pînă către sfîrşitul secolului. Pe urmă au apărut alte atitudini gratuite : estetismul cu Baudelaire, Flaubert, Gauthier. în altă ordine de idei, în aceea politică, nici un secol n-a însemnat mai multă gîndire utopică : socialism, • anarhism, comunism etc...

Secolul nostru caută să se scuture de această atitudine meditativă. El vrea o readaptare la viață şi la acțiuni. Mentalitatea modernă nu priveşte ca insolubile gravele probleme de conştiință, scrupulele paralizante ale înaintaşilor noştri. Secolul XX vrea să ofere formula de împăcare cu viața practică, cu sănătatea biologică, cu bunul simț, cu societatea.

De aici apariția sistemelor activiste de la sporturi la filosofia pragmatistă.

Pragmatismul e cel mai important din ele. în inima lui stă scrisă acțiunea cu orice preț. Ni se demonstrează că cea mai însemnată parte din viață e activitatea. Animalul ca. şi omul primitiv, prin excelență „homo faber", s-au adaptat la realitate prin mişcări. „Am Anfang war die Tat" cum zicea Goethe. între gîndirea unui Bergson, Mach, Poincare, James, Avenarius ori SchiUer există comună ideea de acțiune, ca fenomen primordial al vieții omeneşti. Dacă totul e îndreptat către adaptare, către reuşita acțiunii, urmează că şi adevărul nu e altceva decît succesul unei ipoteze. Dezinteresare logică, care să speculeze pe deasupra oricărui interes direct ori deghizat nu există. Toate teoriile noastre, cele mai speculative chiar, sînt rămăşaguri practice. Dacă reuşesc sînt şi adevărate, dacă nu, ele merg să alimenteze imensul cimitir al adevărurilor moarte, care e istoria.

Iată o teorie a cunoaşterii, care la prima vedere poate revolta prin practicitatea ei trivială ; s-ar părea epistemologia unor bancheri. Cu toate acestea, ca în toate doctrinele, chiar şi în cele eronate, în pragmatism există un adevăr.

Această învăţătură suplă, coerentă n-a reuşit să ne dea numai un capitol de logică sau o. teorie a cunoaşterii. Ea a creat o morală şi o pedagogie. Sforţări importante încoronate de succes s-au făcut şi în domeniul psihologiei. Şcoala psihologică americană, în bună parte, se conduce de principii pragmatiste.

Rezultatele aplicării pragmatismului în psihologie voim să le examinăm astăzi, pentru a vedea care e valoarea lor.

*
\# *

Psihologia mai veche, aceea de acum două, trei decenii, se caracteriza prin două aspecte fundamentale : subiectivismul şi pasivitatea. Primul caracter ducea la introspecţiune ca unică metodă, a doua la asociaţionism.

Nu se poate spune că în ultimul timp introspecţiunea n-a fost în favoare. Renaşterea ei în şcoala de la Paris cu A. Binet, în şcoala din Wiirzburg cu K. Marbe, Kiilpe, Biihier, Messer, Watt etc, apariţia ei chiar pe teritoriul american în preocupările unui Titchener dovedeşte aceasta. însuşi W. James, fundatorul filosofiei pragmatiste, în psihologie a rămas introspecţionist.

Analiza sufletească se făcea pe dinăuntru. în scrutarea conştiinţei se găsea formaţia şi dezvoltarea actelor noastre sufleteşti. Se cunosc obiecţiile aduse introspecţiunii: imposibilitatea de a observa în momentele de intensă activitate sufletească (pasiune, emoţie etc.) ; caracterul fragmentar al conştiinţei care neglijează cîmpul virtual (inconştientul) dimprejur ; idei preconcepute, după care ne vedem altfel decît sîntem (bovarysm), în fine imposibilitatea pe care o vedea Aug. Comte pentru ochi de a se vedea pe el însuşi. Cu un cuvînt, subiectivismul autoanalizei poate să aducă servicii, totuşi erorile şi deviaţiunile lui sînt de aşa natură, încît trebuiesc complectate cu o altă metodă, cu una *obiectivă.* Multă vreme s-au pus mari speranţe în metodele experimentale, de laborator. Ele s-au dovedit însă sterile şi limitate doar la actele sufleteşti elementare : senzaţii, percepţii, asociaţii.

Iată dar necesitatea unei metode care să studieze actele sufleteşti prin manifestarea lor *exterioară:* Psihologia pragmatistă a adus în această privinţă, ideea de *comportare,* de conduită.

în adevăr, un fapt sufletesc e aproape totdeauna însoţit de o mişcare exterioară. El poate fi studiat astfel pe două căi : fie urmărind imaginea lui interioară, din conştiinţă, fie determinînd conduita exterioară legată de această imagine.

închipuiţi-vă în literatură două moduri de a face psihologie : Proust şi Tolstoi. Unul e introspecţionist : urmăreşte stările interioare în toate detaliile lor. Caracterul personajelor e degajat prin viaţa lor interioară. Celălalt, Tolstoi, se mulţumeşte să descrie acţiunile, faptele eroilor săi. Figura lor se încheagă, tot aşa de caracteristică, numai din gesturile lor. '

Tolstoi e comportist, adică pragmatist. Vom vedea mai jos în ce constă această idee de conduită (comportament, behavior).

O a doua eroare a psihologiei mai vechi era ideea înrădăcinată în capul cercetătorilor de la Condillac încoace că sufletul omenesc e o pastă moale pe care se pot imprima toate ecourile din lumea exterioară. Psihicul nostru ar fi o materie pasivă. Impresiile, transformate în senzaţii şi percepţii se leagă între ele în asociaţii, acestea la rîndul lor se încheagă în raţionamente, după o scară ierarhică, care permite elementelor simple să se complice printr-un fel de chimie mentală, în elemente mai complexe. Era eroarea asociaţioniştilor, a unui James Mill, Bain etc. Ca reacţiune a venit curentul voluntarist. Wundt a arătat că sufletul nostru e un tot indecompozabil, o unitate desăvîrşită. în cel mai mic act sufletesc, o simplă senzaţie bunăoară, individualitatea noastră reacţionează integral, Atitudinea eului e prezentă veşnic în orice percepţie şi se manifestă printr-un act de atenţie şi de voinţă în acelaşi timp, prin funcţiunea aperceptivă. Prin ideea curentului continuu al conştiinţei, W. James ajungea la concluzii analoage. Sufletul nostru ne apare deci, în acelaşi timp unitar şi activ.

El nu mai e acea gelatină pasivă în care vin să se imprime senzațiile din lumea exterioară.

In acelaşi curent de idei, intră şi psihologia pragmatistă, introducînd în ştiința sufletului ideea *de reacțiune.* Şi ea poate fi alăturată curentelor volontariste.

In acelaşi curent, trebuie înglobată „psihologia obiectivă" a ruşilor Behterev şi Pavlov.

în afară de aceasta, psihologia introspecționistă nu lua în considerație decît fenomenele de conştiință. Ea izola astfel omul de celelalte organizații psihice animale. Introducînd noțiunea de comportare, psihologia pragmatistă lărgeşte domeniul fenomenelor sufleteşti. Psihologia umană intră în continuitate cu cea zoologică. Cîmpul ei capătă noi orizonturi, mai ales din punctul de vedere evoluționist, fiindcă conştiința se înfățişează ca ultimul moment dintr-o serie de perfecționări treptate fiziologice şi psihologice.

*
* *

în ce consistă noțiunea de „conduită" *(behavior)* introdusă de psihologia pragmatistă ?

Ea are la bază ideea aceasta că orice act sufletesc are un determinant exterior, față de care e o simplă reacțiune. Lucrul e evident pentru reflexe, e mai puțin evident pentru instincte, e greu de susținut însă că înseşi actele de conştiință nu pornesc dintr-o inițiativă proprie, din libertatea noastră, ci sînt şi ele reacțiuni mai superioare, derivate în atitudini pur sufleteşti față de un stimulus exterior.

Vom vedea cum explică pragmatiştii acest lucru. Să urmărim deocamdată accepțiunea restrînsă a noțiunii de comportare, aşa cum o înțelege şcoala americană. „Când studiem influența mediului, efectul unui stimulent ne apare ca o reacțiune care ia forma unei mişcări determinate. Un om, de pildă, surprins de un strigăt întoarce capul şi vorbeşte ; trecînd prin fața unei vitrine se opreşte şi priveşte. Toate aceste mişcări şi alte adaptări musculare mai puțin evidente, secrețiunile ele înseşi sînt în realitate efectele unor circumstanțe exterioare şi reprezintă un răspuns la excitații din afară. Totalitatea acestor fenomene motrice se cheamă -«comportare».

Noțiunea de comportare rezumă felul de a acționa al unei ființe, într-un mediu a cărui influență o sufere. Dar aici trebuie să dăm cuvîntului «acțiune» un sens special. Dacă un vînt loveşte şi răstoarnă la pămînt un om, căderea acestuia nu e o comportare şi urmele lăsate pe pămînt nu sînt o reacțiune ; acest om nu acționează în felul unei ființe organizate. Din contră, dacă se înțepeneşte şi dacă e capabil să evite căderea sau să o facă mai puțin brutală întinzînd brațele, actele sale devin exemple de «comportare» ; forța nu întâlneşte în om un corp inert, ci un organism care reacționează.[1]

Aşadar trebuiesc reținute numai actele sufleteşti care presupun din partea individului o reacțiune la o provocare externă. Dar „comportiştii" încearcă să dovedească că fenomenele psihice sînt atitudini, conduite de adaptare practică la invitații venite din mediul exterior. E adevărat că şcoala americană n-a mers aşa de departe. Meritul acestei interpretări revine unui francez, lui Pierre Janet.

Plecînd de la ideea că psihologia. e ştiința adaptării sufleteşti la mediu, ştiința răspunsurilor pe care le acordăm ambianței, şcoala americană distinge mai multe tipuri de „comportare".

Cele mai primitive sînt desigur *reflexele.* Fie că e vorba de reflexe simple sau de reflexe compuse, aceste fenomene psihice servesc ca moduri primitive de reacțiuni chiar organismelor celor mai puțin înaintate in seara zoologică.

Un tip superior îl găsim în „comportările instinctive". Aici nu e vorba de un răspuns direct la o excitație. „Activitatea instinctivă e rezultatul unei complicații, al unei integrări, al unei coordonări nervoase, în care ajustarea e datorită unor conexiuni ereditare între neuronii senzitivi şi cei motori".[2] Adaptarea la mediu, ajustarea e mai reuşită. Reacțiunile cele mai potrivite au fost experimentate în rasă şi s-au creat oarecum procedee-tip de

[1] Howard Warren, ***Precis de Psychologie,*** p. 16—17. Asupra doctrinei „behaviorismului" se poate consulta : Meyer, ***Fundamental Laws of human Behavior;*** Thorndike, ***Educațional Psychology;*** Watson, ***Behavior;*** Parmeele, ***Science of human behavior,*** lucrări pe care însă nu le-am putut avea la îndemînă.

[2] Howard Warren, ***op. cit.,*** p. 101 : vezi în această privință şi Mac Dougall, ***Social psychology,*** cap. **III.**

răspunsuri adecvate, pe care le primim de-a gata congenital.

Aproape toate nevoile primordiale ale vieţii noastre sînt întovărăşite de un instinct care le garantează funcţionarea. Astfel se pot face clasificări : instincte nutritive (alimentarea, vînatul, economia) ; reproductive (atracţie sexuală, matemiitate) ; defensive (fuga, ascunderea, repulsia, pudoarea etc.) ; agresive (luptă, dominaţie, resentiment) ; sociale (gregare, familiare, cooperaţie). Printre acestea din urmă, Thorndike distinge instincte „apopathetice", care sînt răspunsuri la atitudinea altor oameni. Iată cîteva varietăţi : 1. Prezenţa martorilor, chiar dacă ne sînt indiferenţi, modifică actele noastre. 2. Dacă ei intră în relaţii cu noi, conduita noastră se modifică. 3. Reacţionăm în mod specific la ocara sau lauda altora.

Pe măsură ce viaţa omului devine mai complicată, adică pe măsură ce are nevoie de adaptări mai complexe şi mai variate, se pot achiziţiona noi instincte, numărul acestora crescînd mereu.

Comportarea prin reflexe şi instincte e oarecum o conduită moartă, mai dinainte fixată prin procedee stabilite odată pentru totdeauna. Realitatea e însă mult mai variată şi mai complexă. De multe ori, instinctele nu ajung, ajustarea la mediu numai prin ele e imperfectă. Mai rămîne atunci un al treilea fel de conduită : „comportarea inteligentă". Omul poate modifica reacţiunile adaptative, corectîndu-le oari creînd altele nouă.

Experienţa individuală poate găsi răspunsuri cu mult mai suple, mai adecvate împrejurărilor. Aici e meritul unei bune educaţii. „Dezvoltarea unei modificări adaptative e bine pusă în evidenţă, prin felul prin care, pe măsură ce creşte, se «comportă»- un copil faţă de o uşă închisă. Cînd e mic de tot ţipă sau plînge. Mai tîrziu împinge poarta şi îi dă lovituri. în fine, cînd e mai în vîrstă, pune mîna pe clanţă şi o deschide. Inteligenţa e capacitatea de a cîştiga şi de a perfecţiona, prin experienţa individuală, noi forme de răspunsuri".[1] Bergson spune undeva în acelaşi sens : „L'intelligence c'est le moyen de se tirer d'affaire". Iată cum inteligenţa e pusă în slujba acţiunii şi nu e altceva decît continuarea individuală a instinctului ancestral. Şi ea e o obişnuinţă, o obişnuinţă

[1] **Howard Warren, *op. cit.*, p. 109.**

contractată prin experienţă personală. „Comportarea inteligentă se elaborează fără încetare prin formarea de noi obişnuinţe. A scrie o scrisoare înseamnă un act inteligent. Dar pentru aceasta e indispensabil să ştii să scrii fiecare din cuvintele care o compun".[1] Orice obişnuinţă nouă trebuie aşadar învăţată. Ca să ştii să conduci automobilul sau să manipulezi telegraful trebuie două operaţii 1. Achiziţionarea unor procedee şi 2. fixarea lor, adică repetarea lor uniformă.

Pentru achiziţia noilor mişcări avem nevoie de o acomodare sau imitaţie şi de o inhibiţie care să bareze vechile obiceiuri. Pentru fixare e nevoie de exerciţiu. Viteza şi lipsa de erori dovedesc fixarea operaţiei. Uşurinţa, adică viteza şi exactitatea vin cu timpul.

Dacă realitatea se schimbă putem să ne adaptăm prin alte procedee. în primul rînd, prin încercări şi erori. Cînd dezlegăm o problemă sau inventăm un aparat, dibuim prin diferite ipoteze, prin tentative, care dacă se dovedesc nereuşite încercăm altele pînă reuşim. Ne mai putem sprijini şi pe faptul că noile situaţii nu sînt totdeauna inedite, originale. Atunci putem să ne bazăm pe memorie, întrebuinţînd formule mnemotehnice, utilizînd mijloacele întrebuinţate altădată în situaţii analoage.

învăţarea de procedee ori mecanisme, educaţia, descoperirile personale, toate aceste sînt acte de comportare inteligentă.

Inteligenţa nu e o calitate speculativă, menită să găsească raporturi teoretice între lucruri. Ea e înainte de toate instrument practic de soluţionare a dificultăţilor ivite în mediul înconjurător. Ea presupune maximum de ajustare la realitate, găsirea soluţiilor celor mai precise, mai potrivite într-o situaţie dată. Alături de instinct, care reprezintă prin formule gata făcute experienţa rasei, inteligenţa reprezintă prezenţa de spirit, experienţa, îndemînarea, adresa individuală. Aşadar totul e să soluţionezi o dificultate. Indiferent dacă procedeul întrebuinţat e original sau e o imitaţie, dacă e spontan sau e o obişnuinţă. A putea să contractezi obişnuinţe înseamnă maleabiiitate, înseamnă inteligenţă. Psihologii americani se ridică contra celor care consideră obişnuinţa ca un act neinteligent. Ca să poţi crea, trebuie întîi să te deprinzi

[1] ***Ibid.*, p. in.**

a învăța, adică să te adaptezi la tehnică. „Nimic nu ne autoriză să concepem inteligența caracterizată de faptul câ-ți dai seama că un anume fel de a acționa e convenabil şi că celălalt nu e. Obiceiurile poartă semnul inteligenței, tot aşa de bine ca şi noile achiziții. Semnul distinctiv al inteligenței nu poate fi decît adaptarea progresivă la mediul înconjurător... Aşadar indiferent de ce mijloc întrebuințezi — obişnuință, imitație ori invenție personală —, totul e să reuşeşti." După psihologia pragmatistă, un om inteligent nu poate greşi şi dacă a greşit e cu siguranță un prost. Totul se reduce la succes. Inteligența supremă e suprema reuşită. Obiceiurile nu sînt role decît cînd ne împiedică să ne adaptăm la noi condițiuni, adică cînd, prin inerția lor, ne împiedică să reuşim.

Mijloacele de succes sînt infinite, de aceea „comportarea inteligentă" nu poate fi clasificată ca cea reflexă ori instinctivă, unde am descoperit tipuri formate de reacțiuni. Viața omului inteligent e complexă, ea nu poate prevedea instrumentele de luptă.

In orice caz reflex, instinct, inteligență, cu speciile şi varietățile lor, înseamnă trei moduri, trei etape ale conduitelor psihice. Psihologia n-are nevoie de introspecțiune ca să le studieze. Ea le poate privi din afară, în mod obiectiv, descriindu-le şi explicîndu-le de la formele lor simple pînă la cele mai complexe. Numai că psihologia americană s-a oprit la aceste trei capitole. Multe din actele sufleteşti, de pildă, conştiința, memoria, credința, nu pot fi băgate în rubricile : reflex, instinct, inteligență adaptivă. Ca să căpătăm o explicație a lor prin aceeaşi metodă, trebuie să părăsim simplismul american ca să trecem la subtilitatea spiritului francez. Acolo vom găsi perfecționarea metodei.

Pierre Janet era cunoscut pînă în ultimul timp ca un eminent psihiatru. Lui îi datorim, alături de noi concepții asupra isteriei şi psihasteniei, teoria modernă a inconştientului, elaborată concomitent cu Freud. De vreo zece ani însă, prin cursurile sale de la College de France, el s-a făcut protagonistul în Franța al unui sistem psihologic extrem de original, de profund şi de ingenios avînd la bază o concepție activistă, foarte apropiată de aceea a pragmatismului american. Şi el întrebuințează o metodă opusă introspecțiunii. Deviațiile autoanalizei îi sînt mai mult decît suspecte.

Viața psihică trebuie prinsă în manifestările ei externe, obiective, care sînt acțiunile. „Această știință (psihologia) trebuie să devie mai obiectivă şi să considere faptele sub aspectul lor vizual şi auditiv, în acelaşi fel ca şi celelalte ştiințe. Ea are ca obiect studiul conduitelor oamenilor, studiul mişcărilor parțiale, al atitudinilor de ansamblu prin care individul reacționează la acțiunile pe care diferitele obiecte le exercită asupra lui.

Psihologia trebuie să descrie aceste reacțiuni, să le clasifice şi să le descopere legile, pentru ca să le poată prevedea şi modifica.[1] Pentru P. Janet, fenomenul primordial din psihologie este *tendința.* în fiecare moment, viața sufletească se compune fie din veleități, din virtualități de acțiune, fie din acțiuni propriu-zise. Ca şi psihologii americani, savantul francez nu crede că activitatea psihologică poate avea alt rost decît adaptarea la mediu. „Sub diferite nume, reflexe, reflexe psihice, tendințe, automatisme, instincte, obişnuințe, sisteme psihologice, complexus, mulți autori au arătat, la individul care trăieşte şi gîndeşte, unele dispoziții de a reacționa totdeauna în acelaşi fel la unele modificări produse la suprafața corpului său. Vom numi „recepție" această modificare particulară a corpului, care serveşte de punct de plecare şi acțiune totalității mişcărilor reacționale.

Unii filosofi credeau altădată că asemenea tendințe,, numeroase la animale, sînt rare la om : W. James a protestat însă, arătînd că omul e superior animalelor tocmai fiindcă posedă instincte şi tendințe mai complexe şi mai numeroase. Aceste tendințe sînt, după părerea noastră, nenumărate şi cea mai importantă sarcină a psihologiei de azi ar trebui să fie descrierea lor".[2]

Atît cît e vorba de fenomene elementare şi de natură motrice, psihologia poate întreprinde această misiune. Dar aceasta ar fi numai un capitol din proble-

[1] **P. Janet, *La tension psychologique* in *Trăite*** de **G. Dumas, p. 919.**
[2] **P. Janet, *ibid.*, p. 920.**

mele ei. Fiindcă fenomenele superioare : conştiinţă, memorie etc. sînt de natură pur interioară, ele nu sînt tendinţe, nici acţiuni, nu sînt vizibile la exterior şi nu pot fi determinate obiectiv, fără ajutorul introspecţiunii.

Deja T. Ribot arătase că aproape toate fenomenele sufleteşti chiar superioare sînt întovărăşite de mişcări, de senzaţii chinestezice, de adaptări motorii. Pierre Janet merge mai departe. El arată că orice fenomen psihic, oricît de superior, e complicaţia unei tendinţe primitive şi că constituie, în ultima esenţă, o atitudine, o reacţiune, o conduită practică faţă de mediu. Aşa de pildă : *„senzaţiile elementare* nu sînt altceva decît reacţiuni simple, derivate din marile funcţiuni : alimentaţia, respiraţia, excreţia, fecundaţia. Pentru a înţelege *durerea,* trebuie studiată reacţia de prehenziune (prindere), aceea de îndepărtat ecartement) : pentru a înţelege *simţul chinestezic* trebuie examinată acea reacţiune particulară care constă în a menţine mişcarea unui membru într-o anumită direcţie în raport cu acţiunea începută, dispoziţie care e una din primele regulari ale acţiunii".[1]

Dar fenomenele de conştiinţă se pot explica ele după această metodă ? P. Janet crede că da. „E foarte probabil că noţiunea aşa de încurcată de *conştiinţă* se va clarifica... *Conştiinţa va fi înţeleasă ca o reacţiune a întregului organism la recepţiunile determinate de către acţiunile proprii".*[2] Alte fenomene se explică tot ca reacţiuni. Vorba, după o poruncă primitivă : «*Limbajul* nu poate fi înţeles fără studiul comandei şi al supunerii, ascultării, care e adevăratul său început. Un număr imens de diferite tendinţe sînt în raport cu această acţiune de a vorbi şi cu aceasta altă acţiune, pe care putem s-o numim acţiunea de a fi vorbit (l'acte d'etre parle), adică acţiunea care consistă în a reacţiona într-un anumit mod la vorbă».[3]

E mai greu cu *memoria.* Dar şi aici P. Janet găseşte un răspuns. „Reunim sub aceste nume un ansamblu

[1] Janet, ***ibid.,*** p. 920.
[2] Janet, ***ibid.,*** p. 921.
[3] Janet ***ibid.*** p. 921 ; cf., de acelaşi autor, ***Les tendances soaales el le lângage*** în ***Annuaire des cours de College de France,*** 1911—12.

de acţiuni remarcabile, pe care oamenii au învăţat să le facă repede pentru a se adapta la o proprietate particulară a lucrurilor, proprietatea acestora de a fi trecute. Încetul cu încetul, ei au învăţat să construiască în legătură cu un eveniment tendinţe către o reacţie particulară, capabilă de a fi repetată mai tîrziu în absenta acestui eveniment, cînd el nu mai există. De cele mai multe ori, această operaţie e un produs al limbajului : sentinela care păzeşte la porţile lagărului a învăţat să reacţioneze la apropierea inamicului, nu numai printr-o reacţiune imediat apropiată ca fuga ori lupta, dar şi prin prepararea unui discurs, care va putea fi repetat şefului în absenţa inamicului. Prepararea acestui discurs constituie memoraţia".[1]

Celelalte fapte sufleteşti se explică la fel. *Credinţa* e o promisiune de acţiune : voi face cutare lucru, dacă cutare circumstanţe se realizează. *Imaginaţia* e un proiect, o acţiune amînată pe viitor. Şi aşa mai departe.

Viaţa interioară a apărut cînd, în locul acţiunii propriu-zise, a venit limbajul, adică acţiunea vorbită. Orice fenomen interior e un discurs, o vorbă interioară, care înlocuieşte activitatea propriu-zisă. In loc să lucreze, omul vorbeşte efectiv sau interior, dar aceasta e tot o acţiune. Viaţa interioară e limbajul interior, promisiunea intimă pe care ne-o facem „in petto" ca să lucrăm în viitor. Aşadar, totul e atitudine practică, conduită. Tendinţa primitivă, de la simplu reflex se complică în comportări diferite. La început răspundem imediat şi direct invitaţiilor mediului. Pe urmă răspundem imediat, reflexiv, derivat. Dar tot de un răspuns e vorba.

Fireşte, aceste tendinţe primitive nu se găsesc în orice moment şi la toţi oamenii în acelaşi grad de activare. La unii ele sînt în stare de *latenţă* numai, dispoziţii vagi de a efectua un lucru. Un grad mai sus e *gîndirea interioară :* planuri, aprecieri tăcute, dispoziţii conştiente, dar numai în stare de proiect. Vin după aceea *eforturile* şi dorinţele : acţiunea e îndeplinită pe jumătate. Stadiul cel mai înalt al activării tendinţei e acela al *realizării.* Individul se confundă cu realitatea, acţionează ajustat identificîndu-se cu mediul. In acest

[1] ***Ibid.,*** p. 922. Pentru utlimele idei ale lui P. Janet a se vedea : ***Medications psychologiques,*** 3 v., Paris, 1920, şi ***Annuaire des cours de College de France,*** anii 1910—1923.

grad, oamenii au ceea ce Janet numeşte „la fonction du reel", adică înţelegerea clară a realităţii, a momentului prezent şi a procedeelor care trebuiesc întrebuinţate ca să reuşească, credinţa fermă în lumea exterioară şi în posibilităţile de acord cu ea. Visurile, reveriile, planurile din stadiul vieţii interioare au rămas în urmă. Activarea maximă a tendinţei aduce acordul complet cu mediul exterior pe care omul îl pricepe şi îl cucereşte. Există, aşadar, diferite grade de creştere, de excitare a tendinţelor. Există, prin urmare, în noi diferite grade de *tensiune,* de energie psihică. Această tensiune însă nu e constantă, nu se menţine la acelaşi nivel. Chiar la oamenii cei mai sănătoşi, ea sufere oscilaţiuni, ridicări şi coborîri. Bolnavii nervoşi, psihopaţii nu sînt altceva decît indivizi deprimaţi, adică cu tensiunea scăzută, subiecte care nu se mai pot ridica pînă la funcţiunea realului, pînă la adaptarea la ambianţă. Ideea de tensiune, alături de aceea de tendinţă, introduce punctul de vedere energetic, dinamic în psihologie. In acelaş timp şi pe acela cantitativ, arătînd că deosebirile dintre oameni, dintre normali şi bolnavi nu sînt altceva decît diferenţe de grad în activarea tendinţelor. Maximum de tensiune, de sănătate corespunde cu „funcţiunea realului", cu activitatea potrivită şi ajustată. Iată dar şi o psihiatrie pragmatică, o psihiatrie care consideră ca sănătos pe omul de acţiune şi ca bolnav pe omul cu viaţa interioară.

Diferitele tendinţe, concretizate în tipuri de fapte sufleteşti, de la reflex la percepţie, la credinţă, memorie şi judecată au apărut încetul cu încetul în istoria psihicului omenesc. Trecerea s-a făcut de la simplu la complex. Janet ajunge astfel la un punct de vedere evoluţionist. El arată că tendinţele cele mai primitive sînt reflexele, au venit apoi percepţiile care sînt nişte reflexe amînate, apoi tendinţele intelectuale elementare, cele de credinţă, apoi cele raţionale, experimentale şi la urmă cele artistice. Există astfel, după el, o *ierarhie a tendinţelor,* reprezentînd drumul parcurs de omenire şi în care conduitele simple de la început şi-au alăturat încetul cu încetul atitudini din ce în ce mai complicate, răspunsuri din ce în ce mai ingenioase. S-au depus straturi peste straturi. însă orice achiziţie nouă nu desfiinţează pe cea anterioară. Viaţa sufletească colectează veşnic. Janet ne dă chiar un tablou în care tendinţele sînt expuse evoluţiei şi ierarhiei după rang.

Cînd tensiunea tendinţelor scade, bolnavul cade dintr-o fază superioară în alta inferioară. Dacă cade bunăoară din faza penultimă, cea experimentală, în stadiul credinţei, e vorba de un isteric, dacă cade pînă în aceea a reflexelor, e vorba de epilepsie. Orice scădere de tensiune aduce o retrogradare în scara achiziţiilor mintale ale speţei..

Un sistem activist, dinamist, bazat pe ideea că viaţa sufletească e făcută numai din tendinţe de adaptare practică şi din reacţiuni, atitudini, conduite adecvate ; că aceste tendinţe au variaţiuni de tensiune, de activare, urmate de fenomene de degradare psihică pînă în stadii inferioare pe care omenirea normală le-a depăşit de mult. După cum se vede, sistem coerent, ingenios, 'de puternică nuanţă pragmatistă.

Să vedem cît valorează.

Psihologia americană a unui Thorndike, Ierkes, Warren, Watson etc, limitată numia la reflexe, instincte şi acte inteligente de învăţare (faimoasa experienţă a labirintelor), nu exclude introspecţia. Ea îi face un loc, pentru fenomenele de conştiinţă, alături de „comportism". P. Janet însă exclude complet şi reduce toate fenomenele la conduite şi atitudini practice, observabile pe dinafară, obiectiv. Acest mod de a vedea are desigur o mulţime de avantaje. Psihologia capătă un cîmp de studiu, vizibil, palpabil, obiectiv. Deviaţiile subiective ale analizei sînt îndepărtate. Ca şi fizica, chimia ori biologia, psihologia poate observa fenomenele pe dinafară.

In afară de aceasta, studiul conştiinţei noastre capătă o continuitate evolutivă ca psihologia zoologică. In fine, actul sufletesc capătă o semnificaţie şi poate apela la concursul biologiei.

Dar dacă acestea sînt avantajele, noua metodă nu e scutită de o mulţime de inconveniente. Determinarea faptelor sufleteşti pe dinafară, numai după gesturile care

le traduc, poate duce la studiul a două sau trei fenomene sufleteşti mai principale. Această metodă poate studia *facultăţile* sufleteşti, ea nu poate în nici un caz determina *procesele.* Diferitele momente sau faze succesive prin care trece un fenomen psihic nu pot fi prinse şi descrise decît prin introspecţiune, prin analiza interioară. Şi studiul proceselor ni se pare tot aşa de important ca şi acela al facultăţilor sau elementelor sufleteşti.

Alături de acest inconvenient trebuie să mai adăugăm altul. Dacă e adevărat că viaţa noastră psihică are o semnificaţie de adaptare la mediu, trebuie observat totuşi că această tendinţă nu se realizează totdeauna. în decursul evoluţiei psihice, prin complexitatea veşnic crescîndă, se întîmplă ca scopurile biologice să fie derivate. Apariţia actelor inutile, a actelor absurde ne dă de gîndit. Nu toţi oamenii au atenţia veşnic încordată la interesul vital. Există distraţi din punct de vedere biologic, există indivizi ale căror acţiuni nu sînt totdeauna perfect adaptate. Unii oameni sînt, din punct de vedere al adaptării, rataţi. Acţiunile lor nu sînt perfect ajustate nevoilor, ci derivate adesea, în sensuri foarte îndepărtate. în fine, la tipuri foarte interiorizate, acţiunea, atitudinea practică nu întovărăşeşte întotdeauna un act sufletesc. Asemenea subiecte nu pot fi studiate cu ajutorul „comportismului".

Trebuie să mai adăugăm că, de la reprezentare la acţiune, există că în toate realizările o *pierdere* de energie sufletească. Şi nu numai o diferenţă cantitativă, dar una calitativă. între gîndul interior şi întruparea lui în gest sau conduită există o margine. Reprezentarea, actul de conştiinţă e un moment al procesului şi executarea lui motrice un al doilea moment. Cum viaţa psihică nu e reversibilă, nu putem determina reprezentarea numai cu ajutorul mişcării sau al atitudinii care o traduce la exterior.

Concluzia care se impune astfel e că atît pragmatismul psihologic, cît şi introspecţiunea sînt egal de necesare. O bună metodă trebuie să le combine pe amîndouă. împreună, ele se pot ajuta reciproc. Una fără alta, ele îngustează posibilităţile noastre de a pătrunde în sufletul omenesc.

RELAŢIUNILE ÎNTRE IMAGINE ŞI GÎNDIRE[1]

Tradiţia socială apropie adeseori noţiuni depărtate ca sens creind asocieri indestructibile. Veacurile reiau rînd pe rînd aceste împreunări, le primesc ca moşteniri indiscutabile şi le consacră astfel forţa lor de viaţă. Din cînd în cînd, la răspîntia vremurilor de reformă, cîte un gînditor îndrăzneţ desface aceea ce timpul şi mediul social au legat şi dă fiecărei noţiuni valoarea ei individuală. Oricine cunoaşte aceste asocieri tradiţionale, oricine ştie că spre pildă clasicism şi echilibru, geniu şi patologie, mulţime şi inconştienţă etc... sînt conexiuni de sensuri pe care ereditatea socială ni le-a lăsat strîns împreunate. Un ascuţit „essayst" contemporan, Remy de Gourmont, într-un studiu numit *Dissociation d'idees,* se munceşte să arate că din vreme în vreme o disociere a sensurilor vechi e necesară şi că în aceasta stă rolul marilor gînditori.

Chestiunea de care ne propunem să ne ocupăm se bucură de aceeaşi soartă : noţiunile de imagine şi gîndire sînt aşa de strîns legate în psihologia tradiţională, încît nu fără oarecare timiditate gîndirea contemporană încearcă să le disocieze, căci oricine găseşte că e cel puţin paradoxal de a ne imagina o gîndire scutită de cortegiul imaginilor.

I

Istoria psihologiei e unanimă în a contopi gîndirea cu imaginea. Cine parcurge cu o privire oricît de trecătoare toate sistemele de la Platon încoace se poate convinge uşor că cei ce cred că o gîndire poate exista fără viziunea unei imagini sînt o infimă minoritate.

[1] **Publicat în *Studii filosofice,* 1916. (n.a.)**

Vom găsi cîţiva printre mistici şi cîţiva printre spiritualişti puri, restul cred cu toţii în strînsă legătură dintre aceste două fenomene sufleteşti. Plotin e primul care vorbeşte de o gîndire pură, curăţată de orice caracter imaginativ ori senzorial, de o gîndire superioară, singura care poate comunica ou divinitatea. în memoriile cîtorva mistici, găsim iarăşi în treacăt cîteva aluziuni. Singurul filosof mai mare care crede într-o gîndire pură e Spinoza : „Turn enim res intelligitur, cum ipsa pura mente extra verba et imagines precipitur". Găsim în treacăt şi la Bossuet aceleaşi idei : „Les deux actes d'imaginer et d'entendre, encore qu'ils ne soient pas distingues, se melent toujours ensemble", sau la Leibnitz : „II n'y a pas de faculte entierement separee".

în secolul al XlX-lea, ideea gîndirii însoţită de imagini cîştigă cel mai mult teren. în primul rînd, cu Herbart. Prea era de o claritate şi logică matematică această relaţiune între gîndire şi imagine, ca să nu seducă spiritul mecanic al filosofici herbartiene. Pentru acesta imaginile sînt între ele în aceleaşi raporturi ca cifrele în matematică : se pot aduna, se pot sustrage, se pot adresa chiar contopi sau elimina unele pe altele. Din această luptă între imagini iese raţionamentul ca o formă de contopire superioară acestora. Astfel gîndirea, izvorîtă din jocul imaginilor, e clădită pe acestea.

In al doilea rînd, cu associaţioniştii englezi. Ca şi pentru Herbart, pentru şcoala asociaţionistă, gîndirea e o asociaţie de imagini grupate după legile asemănării sau ale contiguităţii.

Acel care a însemnat însă în istoricul problemei un punct culminant a fost Taine. Cu el, teoria imaginilor implicate în orişice act de gîndire şi-a atins maximum exageraţiei sale, fiindcă aproape imediat după el explicarea aceasta, uneori factice şi artificială, a început să se clatine. Pentru Taine, toată viaţa sufletească, „c'est un polypier d'images", orice act sufletesc e rezultatul combinării reciproce a imaginilor între ele. „Fie că e vorba de un corp, de noi înşine, de o altă fiinţă însufleţită, fie că operaţia sufletească se cheamă percepţie, memorie, gîndire, inducţie, raţionament, această operaţie este un bloc ale cărui molecule sînt imagini unite la imagini, acestea aglutinate în grupuri parţiale, care se evocă mutual. Un cuplu s-a format prin agregarea cîtorva molecule, la aceasta s-a ataşat un alt cuplu şi aşa mai departe, pînă cînd acest vast compus pe care noi îl numim ideea de arbore, de mine însumi, de cîine, de Petru ori de Paul s-a stabilit"

După cum se vede, Taine împingea viziunea sa psihologică pînă la un fel de „universalism" al imaginilor în viaţa sufletească. Implicate în orişice act de gîndire, imaginile sînt scheletul indispensabil unui act de gîndire ca şi oricărui alt fenomen sufletesc — aceasta era credinţa lui Taine. Ca să ne arate aceasta, el a îmbrăţişat metoda ştiinţifică a ştiinţelor exacte. Totuşi, cu tot aspectul ştiinţific pe care 1-a dat el problemei raporturilor dintre gîndire şi imagine, ea rămîne şi după el, ca şi pînă la el, o chestiune de metafizică generală.

Toţi cîţi au arborat * această problemă înaintea lui au făcut-o fie dintr-o tendinţă spiritualistă, voind să arate că gîndirea e de esenţă superioară, că deci nu-şi furnizează datele prin simţuri, fie dintr-o tendinţă empiristă sau senzualistă, care vrea să arate că gîndirea nu conţine nimic care să nu fi fost oferit de simţuri, astfel că problema se reduce la vechiul adagiu medieval : „Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu". Cu Taine problema păstrează acelaşi colorit metafizic, între felul cum privea problema Condillac, Locke sau Lamettrie şi între felul cum o privea Taine, aproape că nu e deosebire. Abia după el trebuie să căutăm aspectul pur ştiinţific al chestiunii şi acesta îl vom găsi în psihologia contemporană.

Astfel istoricul problemei raporturilor dintre imagine şi gîndire cuprinde două mari faze : una filosofică, pînă la Taine, reducîndu-se la duelul dintre senzualişti şi intelectualişti ; alta pozitivă, ştiinţifică, după el. După cum se vede, recentă e numai forma sub care se prezintă chestiunea, fundamentul îşi are rădăcina adînc împlîntată în istoria filosofiei.

îndată după Taine, conexiunea dintre imagine şi gîndire a început să fie mai puţin crezută. Psihologia contemporană a făcut încă o dată revizuirile necesare şi a găsit că o disociere între imagine şi gîndire se impune.

[1] **Taine, *De Vintelligence,* voi. II, p. 238.**
*** Probabil : abordat, (n. ed.)**

Timidă la început, pornită doar ca o ipoteză suspectată de tendințe metafizice și spiritualiste, problema gîndirii pure, fără imagini, și-a găsit în psihologia modernă un fundament experimental și date controlate de știința pozitivă.

Curentul a pornit aproape simultan în Anglia cu Stout, care în a sa *Analytic Psychology* vorbea și de gîndirea fără imagini[1]; în Franța cu Binet și mai ales în Germania, unde la Wiirzburg, Karl Marbe, Kiilpe și alții fundaseră o serie de experiențe introspective asupra gîndirii.

Simultaneitatea acestor cercetări aproape necunoscute unele altora nu poate fi decît semnificativă pentru noi atitudini, pentru noi metode de investigații, menite să rupă zăgazurile vechilor cercetări insuficiente în rezultate.

Primită cu oarecare scepticism, uneori chiar cu dezaprobarea specialiștilor, problema gîndirii fără imagini rămîne încă un teren șovăitor, unde ultimul cuvînt nu s-a spus încă. Fidel punctului de vedere strict științific care adesea identifică psihologia cu științele exacte, bătrînul Wundt a fost printre primii de care școala de la Wiirzburg avea să se lovească. El încerca să arate, că experiențele școalei de la Wiirzburg n-au nimic din caracterele unei experiențe științifice, adică posibilitatea observatorului de a determina începutul experienței, de a-i urma cu atenție cursul, de a o repeta în aceleași condițiuni, în fine de a-i varia condițiile. Ceea ce făcea școală Wiirzburg nu sînt decît aparențe de experiențe, cum spune el : „Schein experimente". Aceste experiențe, continuă el, au aparența de a fi exacte, numai fiindcă sînt făcute într-un laborator, pe un subiect ales în mod voluntar și după un plan fixat mai dinainte ; în realitate însă, le lipsesc toate caracterele care disting o cercetare experimentală, de o simplă experiență[2].

[1] **Iată pasajul la care facem aluziune : „Ce n'est pas une absurdite de supposer un mode de conscience reprezentative, qui n'est pas compose d'experiences auditives, tactiles et autres derivees des sens sp£ciaux et leur ressemblant; et il n'est pas absurde de supposer qui de telsmodes possedent une valeur representative et une signification pour la pensee".**

[2] **V. Wundt, *Ueber Ausfrage experimente und Vber die Methoden zur Psychologie des Denkens in Philosophische Studien.***

In Franța, teoria nu s-a bucurat de o primire mai afectuoasă. Bourdon, într-o dare de seamă asupra cărții lui Binet *(Revue philosophique,* 1904), își arată toate îndoielile asupra unei gîndiri fără imagini.

Ribot[1] crede deasemeni că gîndirea nu poate exista fără suportul ei : imaginile ; dacă putem observa și cazuri de gîndire pură, spune el, aceasta e o simplă iluzie; imaginile tot există, însă sub formă de imagini desfășurate în inconștient.

După cum se vede, critice pripriu-zis nu s-au adus, cel mult se indică îndoieli, invitații spre prudență, temeri nejustificate. Dar dacă aceste tendințe contrare sînt indispensabile oricărei noutăți în știință, desigur nu ele vor opri teoria de a fi mai puțin adevărată.

Această primă parte a studiului nostru va fi pur informativă, va fi o expunere exactă și obiectivă de fapte. Vom descrie pe cît se poate mai fotografic experiențele rezultate și concluziile la care au ajuns Binet în Franța și școala de la Wiirzburg în Germania, unde vom expune lucrările a patru cercetători : Karl Marbe, H. Watt, Aug. Messer și Karl Biihler.

In a doua parte, vom încerca o sinteză generală, eliminînd printr-o critică științifică ceea ce ni se pare exagerat și păstrînd numai ceea ce poate rezista obiecțiilor.

II

Binet a început experiențele sale cu chestionare puse la două fete tinere, Margueritte și Armande.[2] Experiențele constau din următorul procedeu : Binet alegea un cuvînt inductor pe care-1 pronunța și subiectul trebuia să răspundă ce-i evocă acest cuvînt. Rezultatele la care a ajuns psihologul francez după o serie repetată de experiențe și în cîțiva ani de-a rîndul se pot clasifica în trei categorii.

1. Unele răspunsuri indicau, alături de actul de gîndire, o imagine, însă această imagine nu corespunde de 10c sensului și conținutului gîndirii, de unde se poate

[1] **Ribot, *La vie inconștiente et les mouvements:* „articolul* *La pensee sans images,* Paris — Alean.**

[2] ***Btude experimentale de l'intelligence,* Schleicher — Paris.**

vedea că conexiune strînsă între aceste două fenomene sufleteşti nu există. De pildă : Binet pronunță cuvîntul discuțiune. Subiectele sale în loc să evoce o imagine in legătură cu acest cuvînt evocă o imagine cu totul străină şi depărtată ca sens — un drum de țară, un cal etc. Se poate astfel vedea că între imagine şi gîndire nu e un raport de legătură necesară.

2. A doua categorie de răspunsuri cuprindea evocări de imagini parțiale. Subiectul nu vedea decît o parte a cuvîntului pronunțat. De ex. — la cuvîntul „carte", imaginea evocată era o pagină sau numai cîteva fraze tipărite.

3. In fine, în a treia categorie : subiectele nu asociau nici un fel de imagine. Elementul reprezentativ lipsea cu desăvîrşire, astfel că subiectele nu-1 puteau prinde. Aceste rezultate repetate l-au făcut pe Binet să creadă că imaginea şi gîndirea nu merg împreună întotdeauna, că poate deci există o gîndire pură fără imagini. Atunci fundamentul gîndirii nu e imaginea, ci un sentiment, sentimentul intelectual al unui raport.

Iată concluziile lui Binet : „Tout ceci revient donc â conclure que la pensee est distincte â la fois de l'image et du mot, qu'elle est autre chose, qu'elle constitue un element different. Mais en quoi consiste cet element ? Nous supposons qu'il est de la nature du sentiment. Ce serait un sentiment intellectuel, par consequent assez vague dans sa nature, mais dont nous percevons la presence et dont nous percevons surtout les effets ; c'est surtout par les effets qu'il se revele â nous, car la pensee n'est point un etat, c'est une action, un geste ; on voit la consequence du geste beaucoup plus que le geste meme.

C'est la perception confuse et souvent emoționante de ce qui se prepare et se fait en nous, qui constitue-rait la pensee. Ce sentiment se precise, quand il se produit des images, des mots, des actes ; les repre-sentations, le langage interieur et les actes sont des formes conscientes de la pensee, elles en sont la lumiere, elles nous la rendent visible, elles nous en revelent le detail, comme les touches de couleurs que nous voyons se poser sur la toile, quand nous surveillons de dos un peintre qui travaille, nous revelent ses gests. Mais elles ne viennent qu'apres la pensee, elles en sonț le

resultat; avânt d'imaginer sa pensee, avânt de la parler, on la comprend, on la fait. C'est meme ce sentiment, qui diete les mots, qui suggere les images ; et â leur tour images et mots reagissent sur ce sentiment, l'am-plifient, le precisent, ou le modifient par un travail de repercussion ou la cause devient l'effet et l'effet de-vient la cause.

... En tout cas, nous croyons avoir mis hors de doute qu'il y a une pensee sans images, qu'il y a une pensee sans mots et que la pensee est constituee par un sem-timent intellectuel. Ce sont la des constatations, tout â fait simples, elementaires, demontrables, qui serviront plus tard d'assises pour des experiences et des theories nouvelles sur la pensee"[1].

în Germania, mişcarea a luat un avînt şi mai bine definit. La Wurzburg, în jurul unui institut de psihologie experimentală, o serie de cercetători au inaugurat de asemenea experiențe introspective asupra fenomenului de gîndire. începutul 1-a făcut Karl Marbe.

Mai mult prin aluziuni, prin aserțiuni indirecte, în-cercarea lui Marbe[2] transpiră spiritul dominant care va preocupa şi cercetările de mai tîrziu ale continuato-rilor operei sale.

Judecata e o operație mintală autonomă şi indepen-dentă, în esența ei, ea e paralelă cu imaginea şi sen-zația şi nu cauzată sau clădită pe aceasta. Ea nu se for-mează pe trepte ierarhice a căror ultimă formă este, ci e primordial existentă în viața sufletească, ca şi ce-lelalte funcțiuni. Acestea erau concluziile la care, puțin cam timid, ajungea Marbe la 1901.

După el, cercetările s-au precizat şi s-au mai înmul-țit, începînd cu H. Watt, continuînd cu August Messer şi terminînd cu Karl Biihler, avem toată dezvoltarea evolutivă a problemei.

[1] **Binet et Simon, *Langage et pensee* în *Annee psychologique,* 1908, aceleaşi concluzii şi în : *L'etude experimentale de l'intel-ligence.***

[2] **K. Marbe, *Experimentelle psich. Untersuchungen uber das Urteil,* Leipzig, 1901.**

Cercetările lui H. Watt au fost efectuate la institutul de psihologie experimentală din Wiirzburg în vara anului 1902.

Ele erau de o simplicitate, care permitea foarte uşor controlul oricui. Watt e primul care ne-a dat experienţe organizate asupra psihologiei gîndirii[1].

Ele constau din pronunţarea unui cuvînt inductor, de obicei un substantiv, la care subiectul era invitat să găsească :

1. O noţiune subordonată; 2. Una supraordonată; 3. **Să** găsească lotul din care substantivul dat e o parte ; 4. **O** noţiune coordonată; **5.** Să găsească o altă parte raportîndu-se la un lot comun. La darea răspunsurilor, Watt a observat, că subiectul trecea prin următoarele faze : *a)* Preparaţia subiectului constînd dintr-o adaptare generală a organismului, privirea îndreptată către experimentator, o stare de aşteptare, de concentraţie etc. *b)* Apariţia cuvîntului inductor, *c)* Căutarea răspunsului, care uneori, mai ales în cazurile de asocieri automate poate lipsi; *d)* Darea răspunsului însuşi, care se face uneori cu elemente reprezentative, alteori fără ele.

In descrierea fazelor gîndirii, se poate observa în experienţele lui Watt, ca şi în acelea ale lui Marbe, că elementul comun oricărei judecăţi e o stare de preparâţie, pe care el o numeşte intenţie.

în aceasta stă, după el, fundamentul gîndirii nu cum se credea înainte în imagine ori în senzaţie. In ce priveşte legătura gîndirii cu imaginea, Watt a căpătat următoarele rezultate analoage oarecum cu acelea ale lui Binet:

a) Răspunsuri făcute cu ajutorul unei reprezentări;
b) Răspunsuri făcute cu fragmente de imagini şi corectate de imagini verbale şi în fine ;
c) Răspunsuri făcute fără ajutorul nici unei imagini. Categoria a treia de răspunsuri a fost cea mai frecventă.

încă din aceste experienţe se putea vedea cum imaginea şi gîndirea au drumuri şi funcţiuni deosebite. Din cercetările de mai tîrziu se va evidenţia şi mai bine aceste constatări. Watt a fost continuat de Aug. Messer, care şi-a întins experienţele şi la cazuri mai complexe de gîndire.

Acesta nu numai că stabilea legături între cuvinte, dar chiar încerca şi legături de raţionamente între ele: Experienţele s-au făcut tot la Wiirzburg şi printre subiectele de experienţă erau şi profesorii E. Diirr şi O. Kulpe.

Probele erau : 1. Să se găsească un obiect subordonat cuvîntului inductor şi să se stabilească o legătură între ele. De ex., la cuvîntul catedrală, subiectul răspundea, gîndindu-se la catedrala din Wiirzburg : stil rococo.

2. Să se stabilească un raport logic între două cuvinte inductoare. De ex.: pozitivism — empirism; răspunsul era : „noţiuni care se întretaie".

3. Să se pronunţe o judecată de preferinţă asupra persoanelor, lucrurilor sau stărilor desemnate de cuvîntul inductor. La cuvîntul cafea, subiectul răspundea ceai, la roze — violete. ,

4. Să se stabilească un raport între două cuvinte evocate de cuvintele inductoare : De ex. : biserică — religie. Răsp. : „prima e subordonată celei de a doua".

5. Să se stabilească un raport între două personalităţi indicate de cuvintele inductoare : Platon — Aristotel. Răsp. : Acelaşi raport între Kant şi Comte.

6. Să se pronunţe o judecată asupra unui substantiv sau unui adjectiv luînd singur o poziţie în această privinţă. De ex. : Nietszche — sistematic. Răsp. : deloc. Găsim şi alte experienţe încă mai complicate. De pildă : să se pronunţe o judecată asupra frazei : „Problema moralităţii e ea o problemă etică ?" Răsp. : Da.

7. Să se răspundă prin unul sau mai multe cuvinte la prezentarea unei imagini, de exemplu o sculptură arhaică reprezentînd pe Adam şi Eva. Răsp. : Arta asiriană.

Asupra mecanismului gîndirii, concluziile lui Messer merg în acelaşi sens ca ale lui Marbe şi Watt. Şi el ca şi ceilalţi doi găseşte că ceea ce e caracteristic la un act de gîndire e intenţia, actul de preparâţie, montarea * gîndirii, pe care el o numeşte : „Einstellung des Organismus" şi care constă dintr-o sugestie generală de a as-

[1] **Aug. Messer. *Exp. psych. Untersuchung uber dai Denken* în *Arch. /tir ges. psychologie,* 1906.**

*** In *Psihologie şi viaţă* (1938), p. 263, Ralea a adăugat: montajul fiinţei noastre în vederea... (n. ed.)**

culta şi răspunde logic, în plus, de a avea direcţia specială imediată * de chestiune. Această montare se capătă prin educaţie. Copilul începe prin a coordona răspunsul la chestiune, pe urmă se obişnuieşte şi efectuează acest proces instructiv.

Iată deci fundamentul gîndirii găsit în această „Einstellung" şi nu în datele imaginative şi senzoriale. în ce priveşte legătura gîndirii cu imaginea, Messer stabileşte şi el existenţa unor stări de conştiinţă lipsite de imagini. Aşa-numitele „Bewussteinlagen". El le împarte în două categorii : *a)* Stări care corespund la un cuvînt care scapă, nu poate fi prins, dar care pot fi înlocuite printr-o descriere ; *b)* Stări cari nu corespund nici unui cuvînt, dar pot fi descrise puţin.

Şi unele, şi altele pot fi exprimate sub formă de afirmaţie, de întrebare sau de dorinţă.

Din prima categorie, subiectul nu găseşte cuvîntul sau imaginea trebuincioasă şi răspunde printr-o afirmaţie vagă : „nu-1 ştiu, dar ştiu că are un sinonim",, sau printr-o întrebare : „Nu e un om celebru" ? sau în fine printr-o dorinţă : „Ah !, dacă aş şti cel puţin lucrurile ce-1 înconjoară" !

Astfel din experienţele lui Messer se poate vedea mai explicit decît din acelea ale înaintaşilor săi că gîndirea nu e în mod necesar legată de cuvînt sau imagine şi că adeseori se efectuează fără concursul acestora. Concluziunile sale generale asupra gîndirii sînt următoarele :

„Gîndirea se dezvoltă în două feluri : printr-un prim proces numit «Entfaltung» şi printr-un al doilea numit «Beziehung.» Primul proces se desfăşoară între fenomene de acelaşi fel, al doilea între fenomene diferite. în ce priveşte chestiunea dacă există în aceste legături un raport cauzal, trebuie s-o lăsăm pe seama metafizicei. Ea nu poate fi rezolvită decît cu reflexele acesteia, iar psihologia o va lăsa provizoriu fără răspuns. Reflexiile metafizice ne conduc la concluzia că legătura cauzală nu se află în sfera fenomenelor conştiente, ci într-aceea a fenomenelor cu bază inconştientă"

*** Probabil : indicată** (n. **ed.)**
[1] ***A.* Messer, *art. cit.***

Cele mai perfecţionate şi mai fecunde în rezultate experienţe sînt însă acelea făcute de către Karl Biihler[1]. Subiectele erau tot persoane culte, astfel li se putea pune orice fel de întrebări. De aceea şi chestionările puse au fost din cele mai grele. De ex. : „Ştiţi Dumneavoastră ce înţelege R. Euken prin apercepţie mondială" sau „putem noi prinde esenţa propriei noastre gîndiri" ? etc.

Alteori Biihler afirmă o judecată şi întreabă subiectul ce sînt. * De ex. : „A gîndi e un lucru aşa de greu, încît mulţi preferă să judece". Răspunsul cu auto-descrierea procesului mental al subiectului era : „Ştiam de la început despre ce e vorba, însă termenii întîi îmi scăpau. Pentru a-i prinde repetam ceea ce spuseseţi şi odată ajunşi la scop răspundeam «da». Răspunsul cuprindea acum conştiinţa unui raport, care putea fi formulat în următorii termeni : a judeca înseamnă aici a pronunţa orice afirmaţie, numai ca să scap de chestiune ; pe cînd a gîndi înseamnă a face un efort logic. Afară de cuvintele auzite şi repetate, nici o urmă de reprezentare în minte".

Alt exemplu : „A da fiecăruia al său ar fi să doreşti justiţia şi să creezi haosul". Iată ce răspunde subiectul : „întîi, am avut un moment de reflexie şi am fixat o suprafaţă înaintea mea, am avut ecoul cuvintelor auzite cu o accentuare particulară de la început pînă la sfîrşit, am avut tendinţa de a da dreptate celor ce fuseseră spuse ; pe urmă, deodată mi-am amintit de un pasaj din Spencer, relativ la critica altruismului, în care arată că aceasta nu-şi ajunge niciodată scopul. Ca reprezentare n-am avut nici una afară de cuvîntul Spencer."

Alt exemplu : „Nu printre criminali sînt oamenii cei mai răi, ci printre aceia care n-au fost condamnaţi niciodată".

Răspuns : „La început, amintiri relative la Domingo. Pe urmă, deodată gîndirea următoare, dezbrăcată de orice element reprezentativ ; nu comit nici o crimă acei care sînt destul de abili, ca să scape de cod. Aceştia sînt adevăraţii criminali. Nici o urmă de reprezentare". Com-

[1] **Vezi Karl Biihler, *Tatsachen zu einer Psychologie der Denkvorgänge, Arch. f. ges. Psych.;* 1907—1908. In acelaşi sens şi *Uber Gedankenzusamenhang, Arch. f. ges. Psych.* 1908*.**
*** De fapt: este. (n. ed.)**

parînd gîndirea cu imaginea, Biihler găseşte că e imposibil ca aceste elemente fragmentare, sporadice, accidentale să fie fundamentul gîndirii. Acest fundament trebuie căutat în altă parte. Gîndirea, după el, nu e nici o semi-conştiinţă de reprezentare, fiindcă conţine ceva clar şi precis, nu e nici cum credeau neoherbartienii, Stendhal sau Lazarus, o condensare a imaginii. Pentru a arăta ce e particular în gîndire, el o analizează şi găseşte că trei caractere îi sînt esenţiale :

1. Conştiinţa unei regule *(Regelbewusstsein),*
2. Conştiinţa unui raport *(Beziehungsbewusstsein).*
3. Conştiinţa unei dezvoltări *(Intentionen).*

Afară de aceste trei caractere restul e accesoriu. în special, reprezentarea e cu totul independentă. Adesea gîndirea şi imaginea merg paralel, foarte des îşi dau ajutor mutual, totuşi nu se confundă niciodată. Acestea sînt încercările experimentale făcute la Wiirzburg pentru a lămuri caracteristica gîndirii şi a legăturii ei cu reprezentările. Toate au comun tendinţa de a arăta că între gîndire şi imagine nu e un raport de legătură necesară, de conexiune indispensabilă şi inevitabilă şi că deci o gîndire dezbrăcată de reprezentări poate exista.

Fiindcă sîntem la literatura psihologică germană, ca să fim complecţi, trebuie să adăugăm în aceeaşi ordine de idei pe iogicianii Beno Erdmann[1] şi Chr. Sigwart[2], care înainte de cercetările de la Wiirzburg arătaseră, pe cale logică, posibilitatea unei gîndiri pure sau cum o numeşte B. Erdmann „Unformuliertes Denken".

Acestea sînt în liniile lor schematice faptele : astfel se prezintă materialul brut al ultimelor cercetări. Totuşi se poate vedea ce departe sîntem de concluziile lui Taine şi ale şcoalei asociaţioniste.

După ce am expus obiectiv datele problemei în această primă parte a studiului nostru, vom încerca în a doua parte : o cenzurare a materialului, stabilind limitările necesare şi păstrînd într-o sinteză unitară ceea ce poate rămîne din aspectul actual al problemei. Vom încerca să dăm, dacă ne va sta prin putinţă, şi o explicare generală a fenomenului. În orice caz, urmînd de-aproape directivele noilor tendinţe, sperăm că nu ne vom îndepărta prea mult de atitudinea contemporanilor.

TFirdmann, ***Vmrisse zur Psychologie des Denkens.***

*** Ch. Sigwart, *Logik,* voi. II.**

Nu vom critica ca Wundt exactitatea ştiinţifică a experienţelor făcute. În biologie, ca în toate ştiinţele morale, elementul individual precumpănește şi de aceea experienţa nu are caracterul universal din ştiinţele exacte.

Experienţa în psihologie n-are ştiinţific decît tendinţa de a fi obiectiv, sforţarea către o bunăcredinţă ştiinţifică. De aceea, de metoda experienţelor nu ne vom ocupa. În ce priveşte fondul, trebuie să declarăm încă de la început că credem în existenţa unei gîndiri fără imagini, considerate în generalitatea cazurilor. Experienţele descrise mai sus, concluziile la care au ajuns cercetătorii ne sînt aproape suficiente ca argumentaţie. Incontestabil totuşi că şi logiceşte disocierea între gîndire şi imagine şi autonomia gîndirii ne apare evidentă.

Se vorbeşte de mult în psihologie de existenţa unui raţionament inconştient. Se ştie cazul unui Poincare, care găsea soluţia problemelor căutate, pe neaşteptate, atunci cînd nici nu se gîndea la rezolvarea lor.

Dacă existenţa unei gîndiri, efectuată altfel decît prin ajutorul imaginilor, e posibilă, de ce n-am admite că există o astfel de gîndire la unele tipuri individuale, chiar sub forma raţionamentului obişnuit. Dar nu numai atît. Binet a dezvoltat teza existenţei unui raţionament în percepţie. Se serveşte acest raţionament de imagini ? Desigur că nu. Ar fi şi imposibil. Iată deci o a doua formă de raţionament fără imagini. De ce n-am admite că există cazuri în viaţă, în cari sîntem siliţi să efectuăm, fie din economie, fie din cauza naturii individuale, astfel de raţionamente, dezbrăcate de conţinutul lor imaginativ. Raţionamentul e un fapt sufletesc cu legile lui proprii, facultatea de a avea imagini e un alt fenomen sufletesc, de asemenea cu caracterele lui proprii.

Dacă am încerca o mică paralelă între aceste două fenomene sufleteşti, am vedea nu numai că nu coincid, dar nici nu se aseamănă, ci din contră iau cîteodată poziţii antagoniste.

Imaginea are aproape întotdeauna un caracter local. Ea precizează un anume loc în spaţiu sau un anume moment în timp. Funcţiunea ei e analitică, legată de atitudini şi momente speciale. Nu poţi vedea decît o singură şi anume casă, o singură şi anume pădure, un singur şi

anume om. Din contră, raţionamentul e general. Mai presus de condiţii, de loc şi moment, el arată raporturile durabile şi existente pretutindeni. El e sintetic şi îmbrăţişează un domeniu universal de fapte. Cum s-ar putea ca imaginea cu caracterul ei fragmentar şi local să servească drept baza raţionamentului ?

Dar nu numai atît. Pe cînd imaginea se desfăşură după o linie capricioasă, fără nici un principiu diriguitor, legată doar de hazardul asociaţiilor, gîndirea urmează un drum unitar, luminat întotdeauna de o finalitate conducătoare.

Gîndiţi-vă la desfăşurarea unui vis. Ce haos incoherent de imagini prăbuşite unele peste altele, mutilate, aci lente, aci precipitate, aruncate de o mînă şovăitoare şi încurcate într-un labirint inextricabil de fire ! Gîndiţi-vă acum la felul sistematic în care sînt îmbibate elementele unui raţionament, la ordinea prestabilită parcă într-un singur tipar — *(Regelbewusstsein* a lui Biihler) în care se succedează întreaga lui evoluţie către un punct luminos — care e scopul directiv.

Poate exista vreun concurs, bazat pe afinităţi mutuale, pe armonii de natură între aceste fenomene psihologice ? Desigur că dacă cîteodată se împreună, aceasta se întîmplă fie pe baza comunităţii de obiect, fie pe baza principiului că toate actele sufleteşti se influenţează reciproc, fie în fine că una din ele, neputincioasă de a se dezvolta singură, apelează la ajutorul celeilalte. Incontestabil că intre gîndire şi imagine nu există o legătură cerută cu necesitate. Conexiunea dintre ele e rezultatul unei obişnuinţe consacrate de timp, obişnuinţa contractată din neputinţa raţionamentului de a se satisface singur pe sine.

Dar dacă admitem că o gîndire fără imagini există, nu vom cădea în eroarea în care cad susţinătorii tezei contrare care susţin că nu există decît o gîndire cu imagini. Desigur că, în toate, atitudinea medie e cea adevărată. Nu există numai gîndire fără imagini, după cum nu există numai gînduri cu imagini, adică există şi una, şi alta. Mai mult decît atîta, gîndirea fără imagini e un gen mai rar, condiţionat de anume factori. Piestul obişnuit al fenomenelor de gîndire e acela al gîndirii cu imagini. Şi arătînd cele cîteva cazuri şi condiţii pe care le credem capabile de a da o gîndire fără imagini, vom

limita implicit şi rolul, şi extensiunea acestui fel de gîndire în viaţa sufletească.

După noi, gîndirea fără imagini are loc numai în două feluri de împrejurări : atunci cînd natura momentului şi conţinutul sufletesc e de aşa natură încît o altfel de gîndire nu e posibilă şi atunci cînd temperamentul special al gînditorului o cere. Natura momentului sufletesc, adică primul factor, se reduce la felul cum sînt evocate imaginile ce ar putea să însoţească un raţionament. De natura lor depinde şi formarea raţionamentului, cu sau fără concursul lor.

In primul rînd, cînd imaginile unui lucru sînt prea slabe ca puncte de reper, gîndirea se va efectua fără ajutorul lor sau cu frînturi alterate şi foarte vagi din ele. Cînd mă gîndesc de ex. la o localitate văzută în copilărie de care aproape nu-mi mai aduc aminte şi sînt silit să pronunţ o judecată asupra ei voi gîndi cu puţine imagini dacă nu fără ele.

De asemenea, am observat că dacă pronunţăm o judecată asupra unor lucruri prea familiare, adică cînd imaginile sînt prea cunoscute, efectuăm în mod mecanic o gîndire fără imagine. Gîndirea fiind sigură de existenţa acestor imagini şi considerîndu-le prea iute, aproape nu le observă şi lucrează în mod automat trecînd prea repede asupra lor. Deci imaginile prea slabe, ca şi imaginile prea tari sînt motive aproape egale care dispensează gîndirea de concursul acestora.

Afară de acestea, cînd gîndirea e silită să lucreze repede, astfel ca să nu piardă un fir conductor sau un şir sistematic de idei, aproape că nu întrebuinţează imagini. Am observat că de cîte ori urmăresc un curs sau o conferinţă care se desfăşoară prea repede sînt silit să gîndesc şi să pricep fără imagini. De asemenea, cînd se pronunţă un discurs sau se citeşte ceva cu glas tare, pentru auditor gîndirea lucrează prin ea singură automat fără imagini.

E de observat ca o trăsătură comună acestor împrejurări că dacă gîndirea e silită să se accelereze dintr-o cauză oarecare ea lasă de o parte povara imaginilor şi continuă singură mai departe drumul său. Astfel toate cazurile de accelerare a gîndirii sînt indirect şi cauze ale gîndirii fără imagini. De asemenea, toxicele inteligenţei şi excitantele medicale : opiul, alcoolul, eterul etc.

e probabil că influențează suficient asupra apariției gîndirii fără imagini. Ar fi poate şi util şi interesant de făcut un studiu asupra corelațiilor dintre aceste excitante şi apariția gîndirii fără imagini. La întrebările [pe] care le-am făcut cîtorva persoane asupra faptului dacă au reprezentări cînd judecă în stare de beție, mi-au afirmat că gîndirea le vine dintr-odată cu o iuțeală neobişnuită şi fără prea multe reprezentări dacă nu de loc. Desigur, afirmația e cam problematică, dată fiind neputința de a se observa suficient în stare de beție.

Afară de natura unor momente ca cele citate mai sus, care determină o gîndire fără imagini, spuneam că aceasta poate fi cauzată în al doilea rînd de temperamentul special al celui ce gîndeşte. Ribot e primul care a observat că marii mistici au făcut apologia unei gîndiri pure

Misticul are gîndirea, fără să aibă viziunea imaginilor ce o însoțesc. Iată mărturisirile unei mistice citate de Ribot, M-me de Guyon : „Le caractere de ces paroles est de se faire entendre ă l'âme sans l'intermediaire des sens interieurs, par la penetration directe de l'entendement", sau ale cardinalului Bona : „La voie de Dieu retentit dans le silence le l'âme, non â travers les oreilles du corps, ni par rimagination, mais par la vertu toute spirituelle de l'entendement"[2]. Ribot mai citează şi pe celebrul Swendenborg. La mistici, raționamentul e mai mult o afacere de sentiment. E sentimentul efectuării de relații între două necunoscute. Acest sentiment singur interesează, restul, adică datele gândirii, este indiferent.

Ca şi misticii, matematicienii de profesie au reuşit probabil să aibă gînduri fără imagini. Totuşi nu se poate şti dacă şi aceştia n-au viziunea cifrelor.

în orice caz, acest capitol nu se poate azi elucida aşa uşor. El e întreg de făcut. Ne vor trebui mărturisirile de introspecțiune ale matematicienilor, care vor trebui să fie şi puțin psihologi, ca să ştie să se observe. Altfel, pe premise logice, nu putem afirma nimic. Tot aşa şi despre procesul mental al metafizicienilor care lucrează cu noțiuni abstracte.

———" • ***«mnsciente et les mouvements,* Paris, Alean,**
i Ribot, *La vie inconscieme et*
1916.
*** Ribot, op. cit.**

In fine, o a treia categorie de temperamente înclinate către gîndirea fără imagini sînt acei pe care-i numeşte Binet[1] tipuri inconştiente. E cunoscut cazul lui Poincare sau acel al lui F. de Curei, studiat de Binet[2]. Ambii căpătau soluțiile căutate printr-un raționament inconştient. Dar şi în viața de toate zilele partea acestui raționament inconştient nu e mică. în calculele mărunte, în intuițiile practice, raționamentul inconştient e un factor indispensabil.

Determinată de cele cîteva momente citate mai sus şi de aceste cîteva specii de temperamente personale, gîndirea fără imagini apare ceva mai rar în viața de toate zilele de cum apare gîndirea cu imagini.

Totuşi, şi una, şi alta îşi dispută rolurile, şi una, şi alta se succedează la intervale aproape proporționale pe scena conştiinței. Astfel, orişice atitudine exclusivă care susține existența numai a uneia din aceste două feluri de gîndiri e exagerată. Dar dacă gîndirea poate exista şi fără imagini, dacă raportul între ele nu e ceva necesar, atunci care e explicația conexiunii dintre ele, în baza cărei necesități vitale aceste două fenomene sufleteşti, deosebite ca natură, s-au alăturat ?

*

Ca să putem pricepe natura şi explicarea [pe] care vom da-o gîndirii fără imagini, va trebui să privim un moment istoria evolutivă a facultăților de cunoaştere. Incontestabil că, în această privință, cel mai elementar mod de cunoaştere e cel imediat, modul de a cunoaşte prin senzații şi imagini disparate. Prezentul imediat este cunoscut prin astfel de imagini, care odată şterse din conştiință nu se mai pot menține şi dau loc altora. E un mod de a cunoaşte anarhic şi incoherent, la care jocul imaginilor e determinat numai de excitarea din afară.

Ceva mai tirziu se constituie un mod mai complicat: acela al asociației dintre imagini. Imaginile se recheamă şi se resping după asemănări sau deosebiri. Gîndirea apare ceva mai tîrziu. Forma ei elementară nu e decît

[1] **Binet, *Idees mod, sur les enfants,* Paris, 1909.**
[2] **Binet, *F. de Curei* in *Annee psychologigue,* 1910.**

o asociație ceva mai largă şi mai lesne de făcut. Ea nu poate opera decît cu ceea ce-i furnizează simțurile, adică cu imagini, fiindcă un proces biologic de adaptare strimtă nu-i permite o desprindere mai largă de mediul ambiant.

-încetul cu încetul, procesul de adaptare devine mai variat, imaginile se înmulțesc, gîndirea începe a lucra cu ele mai repede, ca cu orişice lucru sigur şi •. banal. De unde la început gîndirea dibuia şi, în această dibuire, imaginea o ajuta să se orienteze, acum gîndirea capătă prin repetiție agilitatea şi dibăcia unui instinct. Ea se înfăptuieşte asupra imaginilor cunoscute, trece asupra lor aşa de iute, încît aproape că nu le ia în considerație. Cu timpul, acest proces, dacă-1 putem numi de „instinctivare" a gîndirii, leapădă din ce în ce cortegiul său imaginativ şi îşi extrage materialul din inconştient.

Numai atunci cînd gîndirea greşea în unul din rezultatele sale, atunci alerga la protecția imaginilor ca să-şi precizeze mai bine direcțiunea. Gîndiți-vă că totdeauna cînd greşim, cînd facem o lacună de judecată şi trebuie să reîncepem raționamentul de la capăt, acest raționament va fi totdeauna însoțit de imagini fiindcă ne muncim să controlăm prin imagini veracitatea acelei gîndiri.

Astfel, nu ni se pare că e hazardat să afirmăm aici că imaginile nu servesc decît ca un control al gîndirii şi că deci gîndirea însoțită de imagini e semnul unei neputințe de funcționare. Aceasta ni se pare concluzia şi explicarea cea mai firească după excursul pe care l-am făcut în domeniul problemei. Cortegiul de imagini ce însoțeşte o gîndire e stîlpul pe care ea se menține. O gîndire sigură de sine n-ar întrebuința niciodată în desfăşurarea ei imagini. Imaginea, dacă putem întrebuința comparația, e contramarca gîndirii, cotorul ei de control.

Numai din neputința de a cunoaşte sigur lumea exterioară, gîndirea şi-a anexat concursul imaginilor. Din contra, gîndirea fără imagini e semnul unei independențe, deci al unei forțe şi al unei victorii; e semnul unei funcțiuni care prin repetiție şi exercițiu se poate satisface pe sine şi găseşte în ea însăşi elementele dezvoltării sale.

Din acelaşi motiv, trebuie să ne-o reprezentăm ca o ultimă şi cea mai superioară funcțiune sufletească. Abia prin ea, raționamentul şi-a atins autonomia lui.

Ca să vă puteți convinge de adevărul de mai sus, n-aveți decît să constatați că totdeauna cînd o gîndire e nesigură, numai atunci se foloseşte de imagini şi că judecata cea mai adevărată din punctul de vedere al teoriei cunoştinței, raționamentul matematic, se serveşte de cele mai puține imagini.

Cu acestea ni se pare că am reuşit în cadrul restrîns al acestui studiu să facem ceea ce ne propusesem la început : disocierea acestor două noțiuni pe care obişnuința leneşă şi timpul le legase aşa de strîns împreună. Din descrierea experiențelor făcute de Binet în Franța, din cele făcute la Wurzburg, din observațiile critice ce am făcut asupra acestui material, concluzia care se impune e că gîndirea şi imaginea sînt două lucruri deosebite cu roluri şi drumuri deosebite.

Imaginea dă un ajutor gîndirii, cînd ca punct de plecare, cînd ca precizare şi controlare a acesteia. Dar numai atît. Toate aceste ajutoare izvorăsc din neputința încă actuală a gîndirii de a nu putea lucra singură şi independentă. Ar fi desigur pripit să afirmăm prea mult superioritatea acestor temperamente după faptul că gîndesc fără imagini. Totuşi, dacă am avea gustul reveriilor filosofice în felul lui Renan, afirmația că gîndirea către care se îndreaptă viitorul e aceea fără de imagini n-ar fi tocmai departe de concluziile noastre.

La sfîrşitul acestui studiu, prin natura lui, nesigur şi nefixat încă, ne vine cam greu să tragem o concluzie mai generală. încercările făcute pînă acum nu sînt decît impulsiunea către o tendință, începutul simptomatic al unei mişcări. Putem noi prevedea ce vor spune experiențele viitoare menite să întregească acest curent ? Desigur că nu. Am schițat cel mult directiva acestui curent, valoarea i-am judecat-o abia în treacăt.

Totuşi, curentul acesta, bine precizat ca tendință, are valoarea unei mici revoluții în psihologie şi e semni-

ficativ în urmările ce indică, pentru toate problemele şi chiar metodele psihologiei actuale.

In primul rînd, cu ocazia cercetărilor de la Wiirzburg, s-a evidenţiat un lucru esenţial în psihologie : gîndirea e un fenomen primitiv şi primordial în viaţa sufletească ; el nu se formează ierarhic şi geometric pe trepte speciale de la imagine la asociaţie şi de la aceasta la gîndire, ci există ca fenomen dat, care e tot aşa de primitiv ca şi senzaţia şi imaginea. S-a mai putut constata cu aceeaşi ocazie un punct peste care orice experienţă psihologică a viitorului nu va putea trece : respectarea elementului individual în psihologie. Vechile speranţe ale lui Taine şi primele, dar elocventele, în această privinţă, începuturi ale psihologiei lui Wundt, vechile tendinţe materialiste, fiziologiste, pozitiviste etc, care au la baza lor un substrat uniform, au căzut. Nu numai că psihologia nu lucrează asupra unui substrat uniform, ca în ştiinţele exacte, dar unitatea individuală cu contingentele şi spontaneităţile ei de timp şi loc e singura ei realitate. Gîndirea, cu şi fără imagini, tipurile de memorie, de atenţie, toate depind de structura personală a individului. Astfel, psihologia se va îndrepta către o disciplină mai dezbrăcată de lanţurile unui determinism riguros şi, în fine, dacă considerăm că această mişcare din psihologie, făcută cu ocazia expunerii gîndirii, coincide şi cu aspectul general al curentelor moderne filosofice ale unui Boutroux, Eucken sau Bergson, vom putea trage concluzia generală că cultura modernă se îndreaptă către un spiritualism moderat. Introspecţiunea în psihologie, respectarea elementului individual etc... sînt suficiente probe in această privinţă, Dar dacă ştiinţa a învăţat să respecte drepturile superiorului sufletesc, dacă din aceasta şi-a făcut un crez de modestie în faţa infinităţii combinaţiilor individuale, în faţa acestui meşter inextricabil care e omul, nu înseamnă că psihologia modernă s-a reîntors la vremurile lui Cousin ori Jouffroy. E vorba de o corectare a experienţei strimte şi unilaterale în aspecte, cu intuiţia directă a materialului viu şi variat al realităţii. Şi de la acest compromis fericit, între prudenţa ştiinţei şi fecunditatea inspiraţiei personale, aşteptăm noi cele mai bune rezultate şi în ce priveşte chestiunea noastră, aceea a raporturilor dintre gîndire [şi imagine], şi în ce priveşte celelalte probleme ale psihologiei.

LEGITIMITATEA APRIORISMULUI

JUSTIFICARE PSIHOLOGICA

Efortul cultural al sec. XIX se caracterizează prin introducerea concretului în abstract, a vieţii cu toate corelatele sale în speculaţiile scolasticei. S-a înţeles atunci că ştiinţa e construită pentru viaţă, că nu trebuie să rămîie o divinitate caducă, rămasă alături ori pe deasupra aspiraţiilor omeneşti.

Doctrina kantiană, cu toată genialitatea ei, a apărut şi ea ca o uscată formulă medievală. Stima nemărginită pentru raţiune o făcea să considere pe aceasta din urmă ca pe un produs divin, imanent, ca afară de contingenţele şi vicisitudinile omeneşti: Logica şi categoriile sale constituiau un capitol de quasi-teodicee, instalată ca un principiu matematic peste relativitatea umană.

Astăzi cînd preţuim geniul lui Kant, se cuvine să-i interpretăm gîndul în alfabetul timpului, să-1 întinerim cu punctul de vedere al epocii noastre. Kant nu a fost psiholog. Cu toate acestea, psihologia poate aduce doctrinei sale un nou sprijin, îi poate inocula noi germeni în viaţă. Verificarea kantismului prin logică, cu argumente vechi şi moderne, s-a făcut îndeajuns. Justificarea lui psihologică, întrebuinţarea noilor achiziţii ale ştiinţei sufletului la confirmarea adevărurilor afirmate mai bine de un veac de filosoful de la Konigsberg vor da „un regain de jeunesse" acestui sistem. O filosofie care e susceptibilă de demonstraţiuni variate e o filosofie eternă şi universală, fiindcă nu tratează o singură felie de realitate, ci pe toate.

A cunoaşte însemnează a asimila noutatea. In adevăr, psihologia actuală a arătat de mult că orice per-

cepțiune e o comparație, bazată pe o judecată sumară și rapidă. Această comparație se face între doi termeni : unul mai vechi, mai cunoscut, care servește de model, de postulat, un altul complet necunoscut. In momentul cînd luăm contact cu un fenomen neintîlnit încă, prima mișcare a sufletului e să-i dea o interpretare veche, interpretarea pe care obișnuiește să o acorde la fenomene asemănătoare. Toată cunoștința se reduce Ia o metaforă, prin care se caută asimilarea a două imagini asemănătoare una la alta. Numai că această contopire se face de obicei după modelul uneia din ele, întotdeauna după modelul imaginii mai vechi, mai familiare, pe care sufletul o cunoaște.

Un fenomen e cunoscut cînd e redus la un altul mai vechi. Viața sufletească se orientează în lumea exterioară reducînd actualul la anterior. Bineînțeles asimilarea nu e completă, fiindcă atunci toată cunoașterea n-ar. comite decît un perpetuu „petitio principii". Din comparațiunea aceasta reiese un compromis, care aduce de multe ori și oarecare noutate. Ceea ce ne interesează e că prima mișcare sufletească e conservatoare. Ea tinde să interpreteze universul după criteriile pe care și le-a format odată. Și nici n-ar putea fi altfel. Din nimic nu se poate crea nimic. Biblia ne spune că Dumnezeu a făcut pe om după asemănarea sa. Nici atotputernicul nu putea să prooeadă altfel, fiindcă alt model decît acela al propriei sale persoane n-ar fi putut găsi. Orice creație pleacă de la un plan, de la un proiect. Cunoștința, ca să dea un rezultat, o informație rapidă, trebuie să se rezume întîi la ceea ce știe. Ea nu-și poate permite luxul unor lente dibuiri succesive ca să ajungă la rezultat prin verificări experimentale. Acțiunea o sancționează din urmă. Atunci îi trebuiesc concluzii repezi. Și acestea nu se pot constitui decît prin asimilări rapide de la cunoscut la necunoscut.

în orice act al cunoașterii, emitem o ipoteză care urmează să fie aprobată sau nu ulterior. O emitem în primul rînd din economie. Dacă ipoteza e justă, — și sagacitatea noastră ne face să găsim din instinct pe cele mai juste —, acțiunea se poate face imediat. Cînd trebuie să deschizi o broască, încerci mai întîi cheile pe care le ai la îndemînă și numai în urmă încerci și altele.

Ipoteza e actul fundamental al oricărei informații pe care o ia eul din lumea exterioară. Ea e în același timp avangarda care ne ferește de surprize, dar e și planul inițial fără de care nici o expediție nu e posibilă. Procedura, metodologia științifică nu e decît mărirea cu lupa sau, cum am zice în termeni cinematografici, „ralentisarea", aceea ce se face în mic și inconștient în fiecare moment al relațiilor noastre cu lumea înconjurătoare. Când savantul se servește, într-o descoperire, de o ipoteză probabilă pe care o emite, el nu face decît să imite un act sufletesc, repetat de mii de ori pe zi, cu repeziciunea caracteristică desfășurării fenomenelor psihice.

Ipoteza științifică și cea psihică, prezentă în orice percepție, sînt de aceeași natură, diferența între ele e doar o chestiune de viteză.

Așadar, nu ne putem orienta în haos. Ne trebuie totdeauna un punct de plecare aprioric, prestabilit înainte de orice experiență. Cea mai elementară îndatorire biologică a oricărui organism e prudența, și ipoteza e tocmai expresia acestei prudențe. Studiile etnografice asupra mentalității primitive, care au reînnoit așa de mult perspectivele psihologice, ne aduc, și din acest punct de vedere, o confirmare. O găsim în mizoneismul primitivilor. Nimic nu primesc mai greu sălbatecii decît modificarea ideilor care le au despre lume, nimic nu primesc mai greu decît datele experimentale asupra experienței. Un fapt, chiar evident, îi lasă indiferenți. Cum zice Levy-Briihl, ei sînt „impermeabili la experiență".

Mizoneismul e prudența elementară în cunoaștere și păstrarea neclintită a unei vechi ipoteze. Apriorismul își găsește deplina lui justificare în mentalitatea primitivă. Nu trebuie să credem însă, printr-o firească grandomanie, că sufletul actual e mult deosebit în această privință. Și el dibuiește în întunericul necunoscutului ajutat de cîrjele unor credințe mai vechi.

în această operație de reducere a noului la vechi, mecanica sufletească imită însăși dialectica existenței. Realitatea obiectivă se desfășoară după aceleași legi. Nu se poate concepe cauzalitate fără prezența antecedentului în consecvent. Evoluția și ea presupune continuitate, adică repetiția unui fenomen, adăugită cu încă ceva.

* *

După aceste observaţiuni de ordin general, să ne apropiem de verificarea lor în detaliu, urmărind din punctul de vedere aprioristic, rînd pe rînd, fenomenele sufleteşti mai principale. Hoffding afirmase deja că *percepţia* nu e decît o comparaţie ; o comparaţie intre o dată senzorială mai veche care serveşte drept criteriu şi o nouă senzaţie. Ebbinghaus a definit mai clar percepţia : o senzaţie întovărăşită de memorie. Fiecare organizaţie mentală are un trecut plin de experienţe. Cînd ia contact cu ambianţa, ea nu se mulţumeşte cu o înregistrare pasivă de impresii senzoriale, ci le preface după amintirile anterioare servite de memorie. în aceasta din urmă, intră în primul rînd modeluri, scheme de senzaţii mai vechi, dar intră mai ales o cenzură a eului, o atitudine a personalităţii, acea „attitude du moi" a psihologilor francezi sau acea „apercepţie" a psihologilor germani.

Acum 20 ani încă, A. Binet, nu s-a rezumat la aceste generalităţi. In lucrarea sa *Psythologie du raisonnement,* el a arătat că în actul percepţiei se efectuează nici mai mult nici mai puţin decît un raţionament, de formă silogistică, în care premisa majoră apărută inconştient caută să subsumeze pe celelalte două. Raţionamentul acesta s-ar efectua extrem de repede şi de abia ne apare doar concluzia, rezultatul. La o analiză mai atentă însă, el se poate descompune în termenii săi componenţi.[1] Premisa majoră, care în raţionamentul percepţional joacă rolul de ipoteză, e oferită de memorie. Abia de la Bergson încoace s-a putut constata că cea mai generală şi în acelaşi timp cea mai fundamentală activitate sufletească e memoria. Ea intervine în orice act de cunoaştere deviindu-1 în sensul trecutului ori al tendinţelor personalităţii. In intervenţia ei, trebuie să vedem punctul central al apriorismului, toate experienţele trecutului, cunoştinţele viitoare. *„Trecutul nostru întreg ne urmăreşte în fiecare moment:* ceea ce am simţit, gîndit, voit din prima noastră copilărie se apleacă deasupra prezentului spre a se contopi cu el, împingînd uşa conştiinţei care ar

[1] **A. Binet, *Psychologie du raisonnement,* Paris, 1902.**

vrea să-1 lase afară".[1] Prin intervenţia memoriei, viaţa psihică poate deveni activă, diriguind senzaţiile, nu lăsîndu-se tîrîtă de ele. Acelaşi rol îl joacă şi *atenţia.* S-a crezut multă vreme că acest fenomen sufletesc e atras de afară de o excitaţie puternică, care ne fascinează şi ne ţine legaţi de un spectacol exterior. După această explicaţie, senzaţia ar fi condiţia principală a atenţiei. Un zgomot brusc, o culoare intensă ne îndreaptă involuntar cîmpul conştiinţei către ele. Dar această explicaţie e incompletă. Există, de fapt, în atenţie, un fenomen *prealabil,* un fenomen de memorie anterior excitaţiei care derivă busola atenţiei. E ceea ce W. James a numit *prepercepţie.*[2] Ca să putem fixa un obiect trebuie să ştim mai *dinainte* ce formă are, să putem avea o reprezentare netă a ceea ce ne aşteptăm să vedem. Daţi spre descripţie unui copil un obiect oarecare. El nu va reuşi să descrie decît caracterele, trăsăturile, pe care le cunoaşte deja. Atenţia nu e deci decît o imagine mentală proiectată în * afară şi pe care o aşteptăm să se producă. După W. James, un cercetător francez Revault d'Allones a insistat asupra altui element aprioric în atenţie, asupra „schemelor". Kant însuşi indicase studiul acestor fenomene. * Psihologul francez arată că concentrarea atenţiei e precedată de o serie de imagini rezumative, „des images pauvres ou appauvries". Ele ne dau un fel de idee antemergătoare a fenomenului de perceput. De pildă : „silueta oferită de umbră ne ajută să înţelegem mai bine obiectul; calul tăiat rudimentar în lemn sau desenat pueril pe hîrtie ajută pe copil să priceapă mai bine calul care trage trăsura ; un lucru nu poate fi descifrat pînă nu-i putem impune o «schemă»; numai prin «scheme» familiare putem recunoaşte o fiinţă bizară, numai aşa le putem asimila sau distinge ; numai prin «scheme» motrice putem deveni abili şi putem dispune de o serie de acţiuni cu care influenţăm lucrurile exterioare".[4] Bergson, la rîndul său, a insistat şi el asupra

[1] **Bergson, *Matiere et Memoire, passim; Evolution creatrice,*** p. 5.

[2] **W. James, *Precis de Psychologie,* p. 305—308.**

[3] **Kant, *Critique de la Raison pure,* Paris, 1869, t. I., 198—208.**

[4] **Revault d'Allones, *Le Schematisme, Rev. philos,* Ianuarie,** 1915 **şi Dumas, *Trăite de Psychologie,* p. 896.**

acestui fenomen de schematism. Şi el vorbeşte de acea „schema dynamique" care „consiste en une attente d'images, en une attitude intelectuelle... il presente (le schema) en images de devenir, dynamiquement, ce que les images nous donnent comme de tout fait, â l'etat statique. Present et agissant dans le travail d'evocation des images, il s'efface et disparaît derriere les images une fois evoquees, ayant accompli son oeuvre".[1]

Revault d'Allonnes a ajuns să ne dea chiar şi o clasificaţie a acestor scheme : *a)* perceptive sau completive — care întregesc lacunele unei senzaţii insuficiente ; *b)* ordinatorii — ceea ce numea şi Kant -«scheme transcendentale» : spaţiul, timpul etc. ; *c)* aspective, în baza cărora asimilăm un obiect ori o persoană, după fizionomie, alteia ; *d)* nominale sau verbale, scheme legate de un cuvînt; în fine, încă cîteva, al căror conţinut e mai vag detenninat.[2] Ceea ce e interesant din acest studiu e că se arată clar cum atenţiunea noastră e determinată de imagini rezumative, extractive, a priori, care îi indică şi direcţia. Mulţi oameni nu ajung niciodată la concepte clare, bine definite. Gîndirea lor pluteşte între aceste scheme vagi, generice, simplificate, al căror rol în formarea atenţiunii ne pare indubitabil.

Psihologia contemporană nu are încă un studiu ştiinţific complet asupra credinţei. Şi totuşi acest fenomen sufletesc e în adevăr primordial în orice organizaţie mentală. Cercetările care s-au întreprins asupra credinţei sînt mai ales de ordin moral. De la Pascal şi pînă la W. James, s-au arătat avantajele de terapeutică morală ce decurg dintr-un act de credinţă. Moraliştii au ţinut să demonstreze că nimic nu e mai întăritor, mai stenic pentru forţele noastre sufleteşti decît încrederea, decît pari-ul pe care-1 fac asupra unei ipoteze şi în confirmarea căreia crezi.

Ni se pare însă că nu era nevoie de recomandat credinţa sub formă de reţete morale. Acest act sufletesc

[1] **Bergson, *L'Energie spirituelle,* p. 184 şi 199.**
[2] **Revault d'Allonnes, *ibid.,* p. 898—901.**

există, n-are nevoie să fie creat. El formează elementul aprioric în adevăr ireductibil al oricărui act sufletesc. Orice gînd, orice act, orice senzaţie chiar e o afirmare şi e greu de închipuit afirmare fără credinţă.

Fechner a deosebit trei feluri de credinţe. Cele dintîi sînt de *autoritate.* Credem în ele printr-un fel de sugestie exterioară impusă de oameni cu ascendent, de principii ori de tradiţie. Prestigiul pe care aceste valori exterioare îl exercită asupra noastră e necondiţionat. Mecanismul său e inconştient; autoritatea e iraţională şi adesea absurdă. O a doua categorie o constituie ceea ce se numeşte *„croyance par besoin".* Avem nevoie ca un lucru să fie aşa cum voim şi ne antrenăm chiar să-1 credem ca atare. Ne trebuie cutare ipoteză, fără de care ne-am simţi decepţionaţi. De cîteori în lupta vieţii ne e necesar să credem că un amic ne e credincios şi continumă să credem, chiar cînd' avem indicii că nu e aşa; de cîte ori în momente de dragoste, îndrăgostitului îi *trebuie* să creadă in fidelitatea iubitei sale şi o crede, fiindcă ruinarea unei credinţe aduce cu ea o deprimare generală ? De asemenea, un bolnav chiar în faţa progreselor boalei se va agăţa de multe ori de ideea că e perfect sănătos : credinţe bazate pe o minciună semi-conştientă, minciună fecundă însă, care ne dă tăria de a suporta viaţa.

Un al treilea fel de credinţe, cel mai superior din toate, e acela bazat pe *experienţă.* O verificare experimentală odată făcută constituie, după expresia lui E: Mach, o lege de economie. Bazaţi pe inducţiune, ne vom permite să credem că toate cazurile viitoare nu vor face decît să confirme experienţa şi prin aceasta ne scutim de a o mai repeta.

Toate aceste categorii, care epuizează mai mult ori mai puţin natura credinţelor, se găsesc în orice act sufletesc oricît de elementar, ca un element ireductibil, pe care sufletul nostru îl opune surprizelor şi contingenţelor venite din afară. în credinţă, se oglindeşte în acelaşi timp unitatea ca şi specificitatea structurii noastre sufleteşti. Ea e instrumentul pe care particularitatea eului îl opune invaziei lumii anarhice din afară, pe care, cum ar zice Fichte, eul îl opune non-eului. Sînt ridicate la rangul de credinţe ipotezele care prezintă puternice afinităţi cu personalitatea noastră. Transformarea în con-

cept bine definit a unei ipoteze de valoare subiectivă şi *proiecţiunea* ei în afară, pînă la o interpretare a lumei exterioare, constituie însuşi actul de credinţă. Sub acest aspect, ea se găseşte prezentă în toate fenomenele sufleteşti, chiar în cele mai elementare, colorîndu-le cu tonalitatea ei, conducîndu-le către o concluzie prealabil stabilită.

De cele mai multe ori, actul nostru de cunoaştere e un proces de verificare, de justificare a unei ipoteze, nu de informaţie pasivă, cum se crede de obicei. Procesul de cunoaştere e un proces *sui generis* al cărui verdict e promis mai dinainte unuia din avocaţi. Dezbaterile se desfăşoară pentru a aduna probe ori martori, in favoarea ciştigătorului prealabil indicat, nu pentru a căuta, printr-un act obiectiv, dezinteresat, de partea cui stă dreptatea.

Funcţiune fundamentală a activităţii sufleteşti, credinţa intervine în toate fenomenele psihice. în primul rînd, în percepţie şi prelungirea ei, în reprezentare. Am pomenit mai sus de teoria lui Binet asupra raţionamentului în percepţie. Vom aminti în plus, aici, de capitolul iluziilor, în special de cele optice. Un baston văzut in apă ne pare rupt şi, oricît ne arată experienţa că greşim, de foarte multe ori vom continua să-1 considerăm rupt. E o eroare să vedem că trenul în care sîntem se mişcă si cel care pleacă stă pe loc, totuşi de multe ori ne vom înşela. Intervenţia cea mai puternică însă a credinţei in percepţie o găsim în concepţia noastră despre lumea exterioară. Realitatea e credinţă. Sîntem convinşi că ceea ce ne raportă simţurile despre lumea exterioară există întocmai. E o credinţă implicită, inconştientă, ca şi credinţa în propria noastră existenţă, în unitatea eului etc. Acelaşi lucru pentru imagine. Taine a definit-o „o halucinaţie adevărată". Dar de multe ori ea nu e nici măcar adevărată. Mulţi scriitori, printre alţii e cazul lui G. Flaubert, cred în plăzmuirile imaginaţiei lor ca în fenomene reale. La fel misticii. în ce priveşte asociaţiile de idei, constatăm că de cele mai multe ori credinţa într-un raport oarecare e aceea care oferă legăturile asociative. De asemeni, oricît ni s-ar părea scutit raţionamentul de intervenţia credinţei, ea e aceea care sugerează premisa majoră de la care pornim şi, de multe ori, chiar şi concluzia.

Nu mai vorbim aici de un capitol prea cunoscut, de rolul credinţei în logica afectivă sau emoţională. E un adevăr de bun simţ pe care toată lumea îl recunoaşte, cu atît mai mult cu cît a fost popularizat de Ribot.

Vrem însă să amintim aici de aplicaţia acestei concepţii la psihoterapie. O bună parte din nevroze sînt considerate astăzi, în special isteria, după studiul lui Babinski, ca boale mentale şi anume ca *boale ale credinţei.* Nu se mai consideră astăzi maladiile nervoase sub punctul de vedere materialist-fiziologic, care le consideră ca insuficienţe funcţionale ori chiar leziuni organice. Elementul psihic e introdus pe primul plan. Ceea ce lipseşte unui psihopat e *credinţa în realitate,* ceea ce P. Janet numeşte „la fonction du reel". El nu-şi mai poate coordona amintirile, percepţiile, actele în raport cu o ipoteză primordială care le dă unitatea şi care e tocmai credinţa că ceea ce e în afară de el există în adevăr, credinţa într-o realitate omogenă şi uniformă. De aici incoherenţele, melancolia, frica bolnavului[1]. Cunoş-; tinţa sa e atinsă : îi lipseşte elementul aprioric care condiţionează orice parcepţie justă a exteriorului.

Fără de el, bolnavul e complet dezorientat, lipsit de busola care îl ajută să se mişte în mediul înconjurător. El nu mai are nici *sentimentul momentului prezent.* Nu mai poate plasa evenimentele în spaţiu, nici în timp. E oarecum în afară de ele. Atrofia credinţei aduce cu ea în mod necesar atrofia cunoştinţei. De îndată ce bolnavul, sub acţiunea medicului şi a împrejurărilor, capătă încetul cu încetul încrederea în realitate, cunoştinţa sa se reorganizează, se coordonează şi ea în consecinţă.

Iată o experienţă psihiatrică, care poate deveni un fapt crucial, cum zicea Bacon, pentru teoria cunoaşterii. Observaţiile lui Janet pot fi privite ca un fel de *kantism experimental.* Ele arată de minune că nici o cunoaştere nu e posibilă fără de coordonarea prealabilă a unui element aprioric.

Să ne închipuim un moment că lucrurile s-ar petrece altfel, că cunoştinţa ar fi posibilă fără credinţă. Ar trebui să cădem atunci cu toţii în nesiguranţa, în şovăiala,

* **Vezi : P. Janet, *Les Obsessions et la Psychasthenie,* Paris, 1902**

în provizoratul psihopaților. Nu ar fi posibil nici un progres, cînd ar trebui să controlăm adevărul fiecărei percepții, fiecărei idei, fiecărei imagini. Trebuie să acceptăm anumite lucruri cu confiență, fără a le mai controla, fără a ne mai îndoi de fiecare din ele. O lege de economie o cere. După cum știința ne evită sarcina de a repeta la infinit toate experiențele ; după cum știința, care e o credință bazată pe mai mult control, e înainte de toate o lege de economie, tot așa, în domeniul cunoașterii, în chiar datele percepției, credința e o ipoteză fecundă, pe care trebuie să o acceptăm ca adevărată a priori spre a nu reîncepe de la capăt, veșnic, verificarea fiecărui contact cu lumea exterioară. Thomas Hardy spune cindva cu drept cuvînt : „La vie n'est pas aussi longue pour qu'on puisse reduire toutes choses en propositions d'Euclide, avânt d'y croire"[1]. Experiența ereditară, obiceiul, memoria, educația, sugestia, autoritatea, toate acestea ne oferă modele gata făcute, pe care le întrebuințăm ca postulate evidente, de a căror veracitate nici nu ne mai întrebăm. Astfel, în baza acestui artificiu, e posibil progresul în cunoștință ca și în știință.

O. Wilde scrie undeva : „Nu numai că nu e adevărată afirmația după care arta copie natura, dar e mai fundat să spunem că natura copie arta. Nu vedeți cum seamănă, de o bucată de vreme, toate peisajele cu tablourile lui Corot ?«.

Intenția scriitorului englez a fost, desigur, de a emite un paradox spiritual. Aceasta nu-l împiedică însă de a fi formulat un profund adevăr.

Vedem, în general, natura cu ochi preveniți. De cele mai multe ori, o falsificăm după mentalitatea epocii în care trăim, după adevărurile [pe] care le recunoaștem, după principiile care formează cultura noastră. Un artist educat în tehnica unui Cezanne de pildă, în maniera sa de a vedea liniile și culorile, va percepe natura sub acest aspect. Că e așa ne-o dovedesc școlile picturii, după care culoarea, desenul, perspectiva se schimbă de la epocă la epocă. Aplicăm, în general naturii, un credo artistic, cultural care ne face să o interpretăm, să o percepem, in sensul educației și preocupărilor noastre.

i Citat de C. Bos, *Psychologie de la croyance,* p. 69.

Ceea ce numim *cultură* e de obicei un sistem de credințe comune, sancționate social. Proiectăm în afară de noi diferitele noastre credințe. In această obiectivare, se întîmplă nenumărate coincidențe tipice, transformate încetul cu încetul în reprezentări colective.

Un european, cînd va intra în relație cu o serie de manifestări ale mentalității asiatice, le va opune reprezentările sale colective, constituind, în ansamblul lor, cultura sa.

Pe deasupra indivizilor, se formează în societate serii de credințe comune, de reprezentări care, depășind sfera individuală, sînt comune la toți indivizii unui grup. Europenii *văd* natura într-un fel, asiaticii în altul, australienii în altul. Intervine în percepție, un criteriu social care o modifică în sensul său. Pentru intelectuali și artiști, O. Wilde are dreptate cînd spune că natura se modelează după artă, adică după ochiul care o percepe și care e educat după o anume concepție estetică. Cele mai multe etaloane ' ..ăsură, fie estetică, fie morală ori logică, sînt luate de-a gata din mediul social. Am arătat cu altă ocazie[1] rezultatele la care a ajuns școala sociologică franceză, în privința teoriei cunoașterii sociologice. Era vorba acolo de felul cum societatea creează reprezentări colective, deosebite de reprezentările individuale. Primele se caracterizează prin aceea că sînt comune unui grup social, că sînt tradiționale, transmisibile de la o generație la alta, în fine, se opun indivizilor cu un caracter de constrîngere exterioară.

In societățile primitive, aceste reprezentări au o forță deosebită. Lipsit de personalitate, sălbatecul percepe lumea exterioară prin modelajul social. Dar chiar și în societățile civilizate, contemporane, influența acestor categorii sociale e fundamentală. Cîți nu gîndesc altfel decît în funcție de criteriile, de prejudecățile pe care le oferă mediul în care trăiesc ?

Psihologia tradițională a neglijat cu desăvîrșire aceste etaloane sociale în judecată. Caracterul lor principal e aprioritatea lor. Ele se impun de către subiect în mod prealabil experienței. în această privință, kantismul și sociologismul își dau mîna, sînt în deplin acord.

[1] *Revista de filosofie,* voi. IX nr. 1.

Aceste cîteva observațiuni disparate, luate la întîmplare din domeniul psihologiei, n-au decît un scop : acela de a arăta şi cu ajutorul altor probe tinerețea şi actualitatea apriorismului kantian. Un sistem care poate fi veşnic întărit de toate achizițiunile noi ale ştiinței, care, departe de a fi contrazis, e veşnic confirmat de faptele şi teoriile noi, e un sistem de lungă vitalitate. Şi fiindcă astăzi vorbim mai rar şi mai circumspect despre eternitate, a constata că, după o sută de ani, ceea ce se gîndeşte azi **e** în conformitate perfectă cu ceea ce gîndea filosoful german de la Konigsberg e supremul omagiu. Şi ceea ce e interesant nu e numai *longevitatea* filosofiei kantiene, dar şi multilateralitatea, universalitatea sa.

Kantismul are înainte de toate o semnificație logică. Şi vor fi mulți filosofi ortodoxi, purişti ai abstracțiunii, pe care îi va enerva, atunci cînd e vorba de marele filosof, un alt limbaj decît acela al teoriei cunoaşterii. Mulți vor găsi că justificarea psihologică ori sociologică a apriorismului **e,** dacă nu o impietate, cel puțin o deplasare a chestiunii. Credem din contră că o teorie e cu atît mai genială, cu cît poate fi demonstrată pe maximum de căi posibile. Aceasta înseamnă că ea închide o porțiune mai mare din univers, că oglindeşte o infinitate de perspective ale existenței.

In afară de aceasta, orice ar susține unii comentatori, semnificația psihologică a kantismului ni se pare evidentă. Kant nu a tratat problema psihologiceşte, fiindcă în timpul său această disciplină nu avea încă o formație bine închegată. Aceasta nu interzice însă faptelor sufleteşti care vin în ajutorul ei să o confirme.

Am dori ca din observațiunile de mai sus să se degaje şi o altă concluzie, anume inerenta fenomenului *ipoteză* oricărei cunoaşteri omeneşti. Şi aceasta poate că depăşeşte întru cîtva kantismul.

într-un studiu mai vechi, *Ipotezele şi limbajul*[1], dl. I. Petrovici scrie următoarele : „Probabil însă că ipoteza nu este numai o etapă a cercetării fertile, ci este totdeodată o formă constantă a minții cercetătoare, un act obişnuit al spiritului nostru, un moment psihologic comun tuturora, cînd vrem să stabilim un lucru oricît de mare sau oricît de neînsemnat. Şi pentru ca să trecem, dacă se poate, de la recunoaşterea utilității sale la recunoaşterea prezenței sale în orice împrejurare, e bine să găsim, de e posibil, un element de constatare ceva mai general".[1]

[1] **Vezi I. Petrovici, *Probleme de logică,* ed. II, Buc, 1924, p. 109.**

Şi dl. I. Petrovici îi găseşte prezența în una din cele mai generale forme ale activității sufleteşti, în limbaj : „Dar afară de aceste indicații, intervenția regulată a ipotezei, atîta vreme nesocotită de logiciani, faptul că dînsa e intim legată de manifestarea cugetării noastre o mai mărturiseşte după a mea părere şi o obştească formă lingvistică, dacă îi dăm interpretarea cea mai justificată.

Limbajul este opera anonimă a maselor şi oglindeşte psihologia generală... Forma linguistică ce oglindeşte rolul covîrşitor al ipotezei în practica gîndirii, prezența afirmării suspendate înaintea aserțiunii definitive este, cndem, particula : *Da,* corelatul particulei: *Nu*"[2].

Acesta a fost şi scopul nostru : ceea ce dovedeşte dl. I. Petrovici pentru limbaj noi am căutat să-1 arătăm pentru percepție, reprezentare, rațiune. Am încercat să arătăm *credința* ca ipoteza fundamentală a relațiilor dintre subiect şi lumea înconjurătoare.

Prin aceasta se poate stabili unitatea dintre *cunoştință* şi *ştiință.* Ceea ce efectuează cu metodă şi răbdare un savant în laborator, atunci cînd după o serie de garanții emite o ipoteză, o face şi cel mai umil dintre oameni, inconştient şi cu mult mai rapid, în chiar actul percepției. După cum Mr. Jourdain al lui Moliere făcea proză fără să vrea, tot aşa fiecare din noi, într-o anumită privință, face ştiință fără să ştie. Ştiința nu e altceva decît reproducerea încetinită şi asigurată de anumite precauțiuni a actului de cunoaştere. Şi aici, şi acolo domină ipoteza. Acolo stabilirea ei e mai mult sentimentală, aici bazată pe o serie de coincidențe sistematic observate. Motivațiunea e deosebită, natura actului e însă aceeaşi. De la percepție la reprezentare şi de la aceasta la rațiune şi ştiință e deplină unitate. E acelaşi proces care evoluează perfecționîndu-se, adăugîndu-şi

[1] **I. Petrovici, *Probleme de logică,* p. 120.**
[2] ***Ibid.,* p. 121.**

elementele mai complecte, controlîndu-se pe sine. Interpretarea psihologică a teoriei cunoaşterii kantiene ne îndreptăţeşte să o credem.

PSIHOLOGIE ŞI VIAŢA

Descoperitorii în domeniul tehnic au o soartă cu mult mai bună decît cei din domeniul moral. Omenirea e mai recunoscătoare acelora care îi perfecţionează confortul, decît faţă de cei care îi atrag atenţia asupra legilor care domină lumea sufletului. Pe cei dintîi îi individualizează, le reţine numele cu onoruri mari. Cei din urmă sînt înglobaţi într-o serie oarecare, fac parte dintr-un grup întreg, înecaţi adesea în anonimat pur. Se ştie precis ce se leagă de numele lui Watt, Ampere, Edison, Hertz. E greu de legat însă de un anumit nume descoperirile morale. Secolul al XIX-lea a dezvăluit pe nesimţite sufletul. Atunci s-au creat ştiinţele morale. (Nemţii le numesc ştiinţe „sufleteşti" = *Geisteswissenschajten)* alături de cele fizice, exacte. Punctul de vedere psihic a început să apară peste tot. Literatura, arta, morala, medicina, istoria, toate presupun un substrat sufletesc. Puţine fenomene, puţine lucruri care nu sînt susceptibile de a suporta după ele calificativul „psihologic".

Dar, ca să existe o ştiinţă a psihologiei, a trebuit mai întîi să existe *fapte* psihice, adică obiceiuri, deprinderi de autoobservaţie, de observaţia altuia, de analiză, de surprindere a seriilor şi regularităţilor sufleteşti. A trebuit să apară deci în moravurile omeneşti, înaintea unei speculaţii psihologice, o *conduită* psihologică.

Dacă o aşezăm pe aceasta în faţa vieţii, e legitim să ne întrebăm care e motivul pentru care a apărut, deoarece nimic inutil nu se naşte în domeniul vital. O asemenea întrebare ne lasă, însă, de la început, nedumeriţi. Biologiceşte nimic mai absurd decît conduita psihologică a autoanalizei ori a observaţiei celuilalt. Viaţa trebuie trăită, nu observată. De mult s-ar fi stins omenirea, dacă oamenii, în loc să lucreze, să iubească, să lupte, s-ar fi oprit în drum, apucaţi de curiozitate ca să

surprindă în tovarăş ori adversar nu ştim ce trăsătură de caracter, o pasiune ascunsă, sau dacă, ceea ce e şi mai grav, s-ar fi coborît în ei la fiecare acţiune ca să vadă ce mobil anume a determinat-o. Analiza faţă de acţiune e o perversitate : din energia elanului vital s-a abătut o bună parte pe canaluri laterale inutile. O inhibiţie curioasă ne leagă la un moment dat mîinile, ne paralizează gestul, pînă cînd procedura absurdă a autoobservaţiei n-a fost satisfăcută. De unde vine această purtare şi de ce a apărut ea ? E oare psihologia un stigmat patologic, o boală inerentă decadenţei speţei ?

G. Simmel spune undeva cam aceste cuvinte : „Am impresia că Bergson n-a observat niciodată ceea ce e profund tragic în faptul că viaţa pentru a putea exista trebuie să se convertească mai întîi în moarte". *(Zur Philosophie der Kunst).* Şi în altă parte : „Tragedia culturii spirituale consistă în aceasta că negaţia vieţii **e** inerentă vieţii, vitalul pentru a se realiza are nevoie de'propria sa anihilare" (G. Simmel : *Die Tragik der geistigen Kultur).*

Iată, de pildă, elanul vital, curgerea vieţii, care, pentru ca să ia conştiinţă de sine, se diferenţiază în indivizi. Dar un individ desprins din natura vie, amorfă, un individ fixat într-o formă oarecare înseamnă o ipoteză muritoare : speţa poate fi eternă, unitatea specifică **e** efemeră. Iată, de pildă, moralitatea. Atîta vreme cît rămîne subiectivă, sufletească, **e** vie, conţine toate aspiraţiile noastre clocotitoare de dorinţe. De îndată însă ce se obiectivează în norme sociale, obiective, se osifică, se sclerozează şi moare. De asemeni religia. Cîtă vreme e o problemă de conştiinţă, ea e colorată de viaţa sufletului nostru. Cînd se exteriorizează în dogme, rituri, forme obiective, se fixează într-un mecanism mort, se usucă şi dispare. Dacă aplicăm această filosofie a vieţii la tema care ne preocupă, ajungem la concluzii asemănătoare. Conştiinţa de sine e aspectul obiectiv al vieţii noastre psihice. Cînd în loc să lăsăm să trăiască tumultuos inconştientul, ne dedublăm în spectator şi actor, ca să privim cu manie bolnăvicioasă ce se petrece în noi, înseamnă că din fluviul impetuos care e viaţa noastră sufletească am abătut ceva lateral, în apă moartă. G. Simmel ne îndreptăţeşte să credem că apariţia conduitei psihologice e în divorţ total cu viaţa. Omul per-

fect sănătos e omul de acţiune, „homo faber". A devenit astăzi o banalitate vorba lui Goethe din *Faust,* para— frazînd *Biblia :* „La început era fapta". Omul normal se analizează foarte puţin. O exemplificare strălucită a acestor consideraţii ne-o oferă cazul lui Amiel. Profesor- fără talent, autor de articole indigeste, el ne-a lăsat însă remarcabile trăsături de autoobservaţie în jurnalul său, acest roman deprimant al unui neputincios. Se cunoaşte psihologia lui Amiel. Capabil să priceapă tot, de o sensibilitate şi inteligenţă cu totul în afară de rînd, el era incapabil să execute, să puie în practică cel mai uşor lucru. Viaţa sa n-a fost proiectată către exterior, ci răsfrîntă înăuntru, pîndind zi cu zi orice modificare interioară.

Această manie de autoanaliză aminteşte, după cum spune criticul A. Thibaudet, de acele boli preţioase, pecare unii cultivatori le provoacă prin imobilitate palmipedelor ca să obţie hipertrofia ficatului *(înterieurs)*.. Amiel gîndeşte orice, dar nu poate pune nimic în practică. Excesul de analiză îl paralizează. Nu poate nici măcar să-şi organizeze un articol : „composer, c'est montrer du caractere". Jurnalul care consemnează autoanaliza e totul : „Jurnalul îmi ţine loc de confident, de amic, de nevastă, îmi ţine loc de producţie, de public, de patrie... mă las trăit, studiat, gîndit şi privesc în sufletul meu ca într-o cutie de fenomene, fără să deranjez acolo» nimic prin intervenţia brutală şi pedantă a voinţii mele". Ce departe sîntem de „homo faber", nu-i aşa? Ne-o spune el însuşi : „Această analiză psihologică e o anticipaţie a morţii, ea reprezintă viaţa de dincolo de mormînt, dispariţia printre fantome, ...sau mai degrabă simplificarea individului, care lăsînd să se evaporeze toate accidentele nu mai există decît în stare de tip, de idee platoniciană... un zero fecund, înseamnă a intra în eternitate, înseamnă a muri, a deveni cel mult virtual". Şi în altă parte : „Această viaţă interioară te face fericit, de acord cu tine însuţi, fără agitaţie, fără nici o tensiune. E starea de suflet dominicană, poate starea sufletului dedupă mormînt." Am adăuga noi, starea de suflet a budistului care se prepară pentru „nirvana", extazul fakirului care ia contact cu neantul. Acelaşi e şi cazul lui Marcel Proust, celălalt erou şi martir al autoanalizei ; viaţa de claustraţie între patru pereţi ai unei odăi acoperite cu plută ca să nu intre nici un zgomot **de afară,** lipsa de contact cu oamenii, observaţia internă dusă **la** paroxism, suprimarea completă a vieţii şi **a** apanagiilor **ei.** Maurice Barres scrie în această privinţă fraza următoare : „Pour nous autres analyseurs, rien de ce qui **se** passe en nous ne nous echappe. **Je** vois distinctement de petits morceaux de rosbif qui bataillent hideux et rouges dans mon tube digestif". Iată cum analiza elimină şi suprimă, ca un vînt uscat, viaţa.

Toate acestea privesc numai auto-observaţia. Dar poate observaţia altora, cealaltă faţă a conduitei, e mai avantajoasă din punct de vedere biologic ? Şi această credinţă se loveşte de dificultăţi.

In fond, întrucît e folositor să-ţi poţi reprezenta sufletul adversarului ? Ca să-i cunoşti intenţiile şi să le previi ? E util desigur. Dar dacă mizeria lui jsufletească te înduioşează ?

Imaginea zbuciumărilor sale sufleteşti poate oferi analogie cu propriile tale zbuciumuri. înţelegerea lor **e** un început de justificare : fără să vrei te pui din punctul lui de vedere. Concepţia psihologică a vieţii, aceea care în toiul luptei te face să uiţi propria ta cauză, ca să ţi-o reprezinţi pe aceea a adversarului, constituie o adevărată dezarmare. Un om care se conduce după logică n-are **în** vedere decît adevărul, în afară de asta e inflexibil. **Un** om care se conduce după morală îşi constituie un criteriu obiectiv, fix din ideea de bine. Dar unul care suferе de mania observaţiei va avea veşnic dinaintea ochilor peisajul sufletesc al celui cu care se luptă, cu slăbiciunile si nevoile lui, şi o indulgenţă inconştientă îl va face să greşească faţă de adevăr ori de bine. Se zice că TYederic al II-lea interzisese predarea doctrinei deterministe în învăţămîntul superior pentru motivul că moaie caracterele. Obişnuinţa observaţiei şi reprezentării sufletului celuilalt duce la acelaşi rezultat.

Cu toate acestea, dacă conduita psihologică n-**ar pre**zenta decît inconveniente, ea n-ar **fi** apărut **niciodată.** Nimic absurd nu se poate menţine **în** moravurile omeneşti. Poate, dacă obiceiul autoobservaţiei, **al** observaţiei altuia, persistă în viaţa omului modern, înseamnă că corespunde la ceva. Poate **că divorţul psihologie-viaţă nu** -e aşa **de** real. E necesar **pentru aceasta să vedem cum** -a apărut **şi** cum **s**-a format **conduita psihologică.**

Să începem cu primitivii, fiindcă sînt la modă. Ei cunosc noțiunea de suflet. La început colectivă, neindividualizată, sub forma unei energii difuze, impersonale numită *mana.* O cunosc triburile cele mai sălbatice : waramunga, aruntas, kamilaroi, kurnai din Australia centrală, ca şi cele mai evoluate : tlinkit 6ri kwakiutl din America de nord şi descrise de Boas.[1] Cu timpul, această *mana* se individualizează, se incorporează în diferite persoane, realizînd sufletul individual. Toți oamenii au un suflet: fac excepție în unele triburi, femeile. Aceasta are cînd un aspect material : vînează, mănîncă etc, cînd unul spiritual : e asemănat cu umbra, cu sufletul etc. El părăseşte corpul în somn. Locul în care se fixează e cînd sîngele, cînd inima, cînd creierul.

In momentul morții, sufletul părăseşte corpul. El e de esență divină, ceva sacru, fiind obținut prin transformarea totemului.

Din aceste credințe, se poate vedea că sălbaticii au noțiunea de suflet. Dar ea e acoperită de o mulțime de practici religioase, e întunecată de o întreagă cosmologie.[2] Nu din aceste cîteva datini a putut să apară conduita psihologică propriu-zisă. Aceasta se alcătuieşte cu mult mai tîrziu şi pe căi diferite.

In ce priveşte autoanaliza, scrutarea conştiinței, e probabil că se formează ca un corolar al nevoii de spovedanie, inaugurată de religia catolică. Credinciosul trebuie să-şi privească periodic conştiința, să culeagă dintr-însa faptele rele, gîndirile nefaste şi să le împărtăşească preotului. Prin aceasta el se deprindea să se analizeze şi să-şi înşire, să reproducă tot cursul vieții sale

[1] **Richard Thurnwald, *Psychologie des primitiven Menschert* In G. Kafka, *Lehrbuch der vergleichenden Psychologie,* t. I, p. 296. Levy-Bnihl, *La mentalite primitive,* Paris, 1922, E. Durkheim, *Les formes el&mentaires de la vie religieuse.***

[2] **De asemeni, antichitatea greacă nu ajunsese să individualizeze sufletul. Gînditorii greci pluteau între religie şi matefizicâ, Platon în *Timeu* crede că există un singur suflet, acel al universului, din care se desprind altele mai mici. La fel Aristotel *(De anima)* asemăna universul cu un uriaş animal însufleţit de un singur suflet.**

sufleteşti, să se întrebe dacă cutare manifestare psihică e atinsă sau nu de păcat.

Se zice că la mulți oameni, în momentul morții, se petrece o rememorare subită şi retrospectivă a vieții întregi. E ceea ce numeşte Egger : „le moi des mourants". Dar în momentul morții muribundul e asistat de preot. Acesta îl îndeamnă să-i comunice momentele grele din viață, să scufunde într-însul şi să-i împărtăşească gîndurile vinovate, intențiile josnice, nesatisfăcute. Preotul devine astfel (cu mult înaintea lui Freud !) un psihanalist.

Mai tîrziu, cînd religia a slăbit sau a dispărut, obiceiul propriei analize s-a făcut dintr-un • punct de vedere strict moral. Justificarea față de noi înşine, împăcarea cu propria sa conştiință au menținut autoobservația, chiar şi după ce a dispărut religia. Mai pe urmă, acelaşi obicei a satisfăcut o simplă curiozitate şi cu aceasta a început introspecția ştiințifică, ale cărei rădăcini însă se găsesc în spovedania religioasă.

In ce priveşte cel de al doilea aspect al conduitei psihologice, observația externă, a celorlalți oameni, ea îşi datoreşte apariția altor împrejurări. Mi se pare că ea s-a format în viața de curte, de saloane, în special în acelea din Franța în sec. XVII. Ca să ne preocupe gesturile, apucăturile, intențiile altcuiva, trebuie să avem timpul de a le pîndi, de a le observa, trebuie adică să avem vreme destulă de pierdut. Numai într-o societate care n-are nimic esențial de făcut, care petrece, care-şi pierde vremea în conversații de salon, în viață uşoară, plăcută, în viață de lene agreabilă, poate apărea o astfel de preocupare. Acest lucru nu se poate întîmplă unui om activ, cu griji, cu treburi absorbante.

O asemenea îndeletnicire apare tocmai cînd noblețea franceză îşi părăseşte misiunea ei socială, dezertează, pămînturile şi castelele din provincie, ca să se aşeze, sub Ludovic [al] XlV-lea la Versailles, constituind o curte parazitară, de intrigi, de emulație, de linguşeală față de monarh. Se naşte atunci, într-un asemenea mediu, un fel de mahalagism, superior celui vulgar într-atît întrucît îşi aliază cîteodată pe lîngă comentarii josnice şi unele cu caracter ceva mai larg, mai filosofic, un mahalagism generalizant care îşi întinde observațiile de la

cutare domn pînă la omul în sine, pînă la facultăţi eterne omeneşti.

Judecăm adesea cu severitate *mahalagismul.* Intr-o anumită privinţă însă, cînd e ceva mai elegant şi făcut de oameni de spirit, el poate duce direct la psihologie, adică e una din sursele directe ale acesteia.

Cel mai bogat repertoriu de documentaţie psihologică vie şi directă ne-o oferă *Memoriile* ducelpi de Saint-Simon. Recitiţi această enciclopedie psihologică : veţi găsi într-însa, alături de atîtea trăsături eterne ale sufletului omenesc, nenumărate indiscreţii, comentarii interesante, intrigi, colportări, adică tocmai ceea ce carcaterizează astăzi spiritul unei cucoane de suburbie. Mahalagism se găseşte oriunde e un cerc social restrîns, în care toţi membrii se cunosc, se văd zilnic, îşi descopăr defecte ascunse, se pîndesc şi se descriu unii pe alţii. Fie că mediul social e Tătăraşii ori dealul Spirei, fie că e Faubourg Saint-Germain ori Saint-Honore, dacă grupul e mic, colportajul şi denigrarea începe. Fireşte, mai mult ori mai puţin artistic, mai mult ori mai puţin spiritual. O astfel de societate protejată de lene şi însufleţită de emulaţie şi intrigă (ca întotdeauna cînd e vorba de cişţigat favoruri pe lîngă un despot) se găsea la curtea lui Ludovic al XlV-lea şi Ludovic al XV-lea.

E caracteristic cum singurul discipol al lui Saint-Simon, Marcel Proust, şi-a petrecut viaţa sa de snob monden într-o lume foarte asemănătoare aceleia pe care a descris-o Saint-Simon, în aristocraţia din Faubourg Saint-Germain.

Saint-Simon avea mai multe motive decît oricine să fie amărît, acrit: era ratat (deci invidios) în societatea în care trăia. Partizan al feudalismului local distrus de Richelieu, trăia la curte în dizgraţie, antipatizat de rege tocmai fiindcă, în loc să se linguşească, susţinea drepturile feudalismului. Era pe lîngă acestea extrem de ambiţios şi avea un deosebit spirit de aversiune contra noilor nobili trîndavi şi fără demnitate. Era firesc astfel să aibă contra lui diferitele secte, grupuri şi grupuleţe, strînse în jurul unui tiran mai mic ori mai mare, cum era „La cabale" a marelui Dauphin, ceea ce se chema „Le monde de Meudon", „Les Batards" (comte de Toulouse, duc de Mâine) etc.

Intre toate acestea domnea un spirit de gaşcă extrem de sever pentru defectele celorlalţi. Saint-Simon îi avea pe toţi contra lui. Cum era vanitos, răutăcios şi inteligent, se înţelege că ne-a lăsat cele mai adînci picturi ale caracterului omenesc. Desigur, adesea, se cobora pînă la josnicii ori simple deşertăciuni.

Iată ce spunea despre el însuşi Ludovic [al] XlV-lea : „Mr. de Saint-Simon ne s'occupe que de rangs et de faire le proces â tout le monde".

Dacă răutatea lui Saint-Simon e notorie cînd e vorba de oameni din aceeaşi clasă cu el, cînd e vorba de burghezi, atunci el se coboară la amănuntele unei adevărate psihologii de mahala.

Iată ce scrie despre Voltaire : „Arouet, dit Voltaire, fils d'un notaire qui l'a ete de mon pere et de moi, fut exile et envoye â Tulle pour des vers satiriques fort impudents. Je ne m'amuserais pas â marquer une si petite bagatelle, si ce meme Arouet devenu grand poete et academicien, sous le nom de Voltaire, n'etait devenu une sorte de personnage dans la republique des lettres et une maniere d'important dans un certain monde... II etait fils du notaire de feu mon pere que j'ai vu bien des fois lui apporter des actes â signer. II n'avait jamais pu rien faire de ce fils libertin, dont le libertinage a fait enfin la fortune sons le nom de Voltaire, qu'il a pris pour deguiser le sien". Iată o serie de detalii perfect indiferente unui spirit modern, egalitar şi fără preocuparea psihologică. Le-am citat însă, ca să se vadă că observaţia psihologiei altuia e foarte înrudită cu mahalagismul spiritual.

Mai adăugaţi la toate acestea nevoia foarte explicabilă omului care trăieşte la această curte să afle ce se ascunde în dosul etichetei severe, care e realitatea ascunsă de aparenţele regulilor ipocrite de *savoir-vivre.* De aici, ipoteze asupra sufletului omenesc şi a legilor j sale pentru a descoperi în dosul convenţiilor şi ipocri-I ziei adevăratul fond al structurii psihice.

I Cînd nu apare ca o problemă de scrutare religioasă ţ a conştiinţei, psihologia se înfăţişează ca o anumită mentalitate de clasă, ca sportul spiritual al clasei superioare, trîndave, speculînd asupra propriilor ei slăbiciuni de caracter. Moralismul, cum se cheamă această perioadă a psihologiei, e o îndeletnicire subtilă, o disciplină de fi-

nețe, o practică de lux încă departe de viața profundă a societății întregi. Cu timpul viața va întrebuința știința psihică, utilizînd-o la scopuri mai serioase decît la descrierea sau revelarea cîtorva trăsături excepționale ale sufletului omenesc.

Acordul sistematic și total al psihologiei cu viața s-a făcut prin aplicațiunile acestei discipline la cele mai importante probleme practice. Luxul monopolizat a încetat, ca să facă loc unui bun confort comun. Fiindcă inconvenientele examinate mai sus nu sînt constitutive conduitei psihologice. Ele sînt simple exagerări sau insuficiențe care pot fi înlăturate. De pildă, dacă e adevărat că cunoașterea mentalității adversarului nu moaie adesea spiritul de acțiune, e tot așa de adevărat că reprezentarea sufletului adversarului constituie o necesitate indispensabilă în lupta pentru existență. Azi cînd conflictul nu mai e brutal, făcut din lovituri fizice, cînd lupta e pur psihică, cunoașterea exactă a realității sufletești a celuilalt nu mai poate fi neglijată.

La fel, cu propria noastră cunoaștere. Nu e nevoie să ajungem la proporțiile unui Amiel. A avea însă informații precise asupra posibilităților, aptitudinilor, puterilor noastre proprii, înseamnă întrucîtva a realiza anticul „cunoaște-te pe tine însuți". Victimele bovarismului, adică ale aptitudinii de a ne închipui altfel decît sîntem, se pot observa zilnic în jurul nostru. *

Dar psihologia a putut căpăta în ultimul timp, aplicări și mai precise. Din contactul ei cu viața a ieșit o nouă știință : *„psihotehnica"*[1] care se ocupă cu rezolvarea prin psihologie a celor mai importante probleme ale vieții.

Iată, de pildă, *medicina*. încă de pe timpul magnetismului animal se știa că sugestia, ori simpla convingere, credința pot lecui o bună parte din bolile mintale. Un spirit ca Mesmer (1734—1815), jumătate medic, jumătate excroc, a putut face primele încercări. A venit după aceea rîndul unei foarte curioase doctrine „Cristian science", a cărei animatoare, Mrs. Eddy, plecînd de la religie, ajunse la psihoterapie. Mrs. Eddy se născuse cu grave predispoziții psiho-patologice : accese isterice convulsive, letargie, somnambulism etc... La 35 ani, cade pe ghiață și are, cum se întîmplă la astfel de subiecte, un atac de paraplegie. Atunci întîlnește un lucrător frizer, Quimby, care preconiza tămăduirea oricărei boale prin simpla persuasiune, prin credință, prin ceea ce numea el „Mind cure". După moartea lui Quimby, Mrs. Eddy se face propagandista adevărurilor enunțate de acesta și-i fundează la Boston o școală „Știință și sănătate". După doctrina lui „Cristian science", care a luat un formidabil avînt în America, aproape pe punctul de a deveni o nouă religie, orice boală e remediabilă, numai cu condiția să crezi că e remediabilă. Un abces de pildă : în realitatea lui, e ideea pe care o avem despre abces. N-avem decît să ne scoatem din cap această idee și boala încetează.[1]

Sugestia în tratamentul boalelor nervoase a făcut un pas hotărîtor înainte cu Charcot și apoi cu școala de la Nancy a lui Bernheim. Babinski ne-a dat definiția isteriei plecînd de la ideea că e o boală pur mintală, o boală de convingere, iar Freud a ajuns la concluzia și mai revoluționară, anume că toate bolile nervoase sînt sufletești și că manifestațiile fiziologice care le întovărășesc nu sînt decît simple corelate. Toată terapeutica lui e fondată pe această concepție.

Nu mai vorbim de aplicațiunile psihologice în *pedagogie.* Ajutorul pe care ni-1 aduc e de mult constatat. Măsurarea precisă a inteligenței copiilor după metoda Binet-Simon, perfecționată de Bobertag, determinarea oboselii, legile mnemotehnice etc, etc. sînt astăzi instrumente indispensabile în știința educației.

Chiar în discipline, în care nu se bănuia pînă astăzi necesitatea metodei psihologice, avem astăzi rezultate remarcabile, obținute pe această cale.

In *drept,* în urma studiilor lui W. Stern, Claparede ori Mărie Borst asupra mărturiei, avem astăzi oarecare precizie asupra adevărurilor pe care-1 depun martorii. Judecătorul de instrucție, mai ales, poate ști mai mult ori mai puțin, de unde începe minciuna.

[1] H. Musterberg, *Psychologie und Wirtschaftsleben,* Lpz., 1918; Lehrbuch *der Psyhotehnik*; E. Stern, *Angewandte Psyhologie,* Berlin, 1921.

*** Incepînd de aici, Ralea a înlocuit textul final printr-un altul în voi. *Psihologie și viață* (1938), p.p. 17—18. Vezi nota de la p. 227 (n.ed.).**

[1] Pierre Janet, *La medicine psychologique,* p. 14^-21.

De asemeni psihologia criminalului, studiată statistic ori experimental, în funcție de ereditate, mediu, structură mentală, a depășit romantismul lombrozian ca să intre într-o fază pozitivă.

Și mai remarcabile încă sînt contribuțiile aduse de psihologie la viața practică atunci cînd e vorba de *economie politică*. Întîi de toate, în ce privește organizarea științifică a producției. Alături de socialism, care cere multiplicarea producției prin repartiția avuțiilor, industrialismul crede că va obține un randament mai mare al muncii prin organizarea ei rațională.

Taylorismul a făcut deja primii pași. Orientarea și selecția profesională a fiecărui lucrător după aptitudine va aduce o perfecționare și mai mare a acestei organizații.

Diferite institute, prin care cel diriguit de W. Stern și Lippman la Hamburg, s-au îndeletnicit de aproape cu repartizarea muncitorilor în directivele indicate de însușirile lor. Nu se va mai pierde de acum atîta energie în dibuirile inerente celor care au fost puși la o muncă pe care nu o pricep.

Un alt grup de cercetări s-au îndreptat către organizarea reclamei, a vitrinei etc, după legile atenției, ale asociației de idei etc.[1]

Prin toate acestea psihologia s-a împăcat cu viața intrînd ca o colaboratoare efectivă în curentul cel mare al progresului practic. Departe de a rămîne un sport inutil, derivativ al lenei și observației inutile, știința sufletului aduce și ea contribuția sa fecundă la adaptarea cît mai perfectă a omului modern la complexul său mediu.

ASUPRA SATURAȚIEI FENOMENELOR SUFLETEȘTI

Cu ajutorul a diferite figuri de stil s-au atribuit fenomenelor sufletești dimensiuni și proprietăți ca oricărui fenomen fizic.

[1] **V. Mataja, *Die Reclame*, Munchen, 1908.**

Unele din aceste proprietăți au fost criticate, dintr-un punct de vedere pur filosofic, de către Bergson. Cu toate acestea, în orice manual de psihologie, se poate găsi constatarea că fenomenele sufletești au o intensitate, o calitate și o durată. Durata și calitatea au fost primite și de filosofii intuiționiști. în privința intensității, s-au format însă grave rezerve, izvorîte din ideea că această proprietate e luată prin analogie din domeniul științelor exacte, unde domnește cantitatea și deci evaluarea spațială cu ajutorul numărului. Ca e vorba de o simplă metaforă sau de o realitate, faptul e că supoziția după care fenomenele sufletești au o intensitate, este o ipoteză comodă care ne aduce multe servicii în știința sufletului și ca atare o serie de explicații utile, de care nu ne putem dispensa.

Ni se pare însă că proprietățile vieții sufletești reduse la cele trei dimensiuni menționate mai sus — intensitate, calitate și durată, —sînt insuficiente. Fenomenul sufletesc mai prezintă și alte aspecte, neutilizate încă de psihologi. Asupra unui asemenea aspect, voim să insistăm in studiul de față, care, deocamdată, nu urmărește altceva decît să puie o problemă.

Să numim această nouă proprietate saturația unui fenomen psihic. Iată cîteva fapte.

Cînd întîlnim pentru prima oară în societate o anumită persoană căreia îi facem atunci cunoștință, ea ne apare cu totul altfel, sub o altă lumină și sub cu totul alt aspect decît mai tîrziu, cînd relații mai frecvente ne-o fac mai bine cunoscută. Există un moment, primul contact cu o persoană, care nu se poate asemăna cu restul percepțiilor pe care le avem mai tîrziu. Cu un cuvînt, există o anumită virginitate a percepției.

Să-și amintească fiecare impresia, pe care i-au făcut-o diferiți indivizi atunci cînd i-a cunoscut întîia oară. Primul contact prezintă o anumită freschețe, o anumită prospețime, foarte instabilă, efemeră, care se pierde imediat, la contacturile posterioare. Persoana atunci cunoscută întîi își modifică mai apoi contururile, ia o altă formă, se deplasează într-o altă perspectivă, se fixează în fine într-un anumit portret cu o anumită stabilitate.

Putem trece la cazuri și mai simple. Iată un peisaj pe care îl vezi pentru prima oară. Cînd, după săptămîni și luni de vedere, îl mai vezi încă odată, ochiul cu care-l privești nu mai are nimic din cea dintîi contemplație.

Liniile se modifică, raporturile se interpun altfel, unitatea generală se fixează. Altfel priveşti o privelişte de pe Mont-Blanc şi altfel peisajul locului natal. Altul era un prieten acum cîţiva ani cînd l-ai cunoscut şi altul e acum, după ce vă leagă atîtea amintiri comune.

Din> toate acestea se pot trage cîteva concluziuni, care ne vor înainta puţin. Există, aşadar, mai întîi, diferite momente, diferenţiate calitativ, în durata unui grup de percepţii. Dar încă şi o altă constatare se mai impune : funcţionarea îndelungată a unui fenomen sufletesc îi modifică conţinutul. Numai prin faptul că un fenomen sufletesc se repetă, el îşi schimbă structura. Să numim acest proces saturaţia unui fapt de cunoştinţă. Saturaţia e altceva decît durata unui fenomen sufletesc. Durata e continuă. Saturaţia presupune repetiţii şi reluări, deci pauze.

Iată, de pildă, o bucată de muzică, pe care o ascultăm la un concert pentru întîia oară. La prima audiţiune, avem o anumită percepţie globală a unei mase de sunete şi de ritmuri, pe care le grupăm într-o anumită ordine. Dar dacă bucata se bisează şi executantul o repetă, a doua oară o percepem altfel. Dacă o mai auzim a treia şi a patra oară, anumite detalii mai pot fi modificate, dar fizionomia generală a melodiei s-a fixat aşa fel, încît audiţiile posterioare n-o mai pot modifica. Primele audiţiuni anterioare aceleia în care am prins structura melodiei se deosebesc de acelea care urmează acelui moment în care bucata muzicală s-a stabilizat pentru noi intr-o anumită fizionomie. Dacă nu avem bună ureche muzicală, va trebui s-o auzim de multe ori pînă îi vom descoperi conturul melodic. Dar după ce am prins-o odată, ea rămîne neschimbată pentru noi.

Aceste audiţii repetate pot să se întîmple în aceeaşi seară. Transformări se fac cu siguranţă în sufletul nostru. Elementul nou perceput caută să fie asimliat : adică e pus în -anumite complexe asociative, e redus la elementele memoriale, e influenţat de o serie de analogii. Dar la un moment dat amestecul cu celelalte elemente sufleteşti se opreşte şi percepţia se fixează într-o anumită formă. După aceea, intervenţia asociaţiilor ori a celorlalţi factori sufleteşti reuşeşte să mai roadă ceva din fizionomia pe care a luat-o percepţia, dar puterea lor e limitată şi efectul eroziunii este destul de neglijabil.

Funcţionarea îndelungată a unui fenomen sufletesc aduce aşadar cu ea anumite efecte asupra conţinutului său. Care sînt aceste efecte ?

Cînd frecventăm multă vreme o anumită persoană, se întîmplă că un individ necunoscut, care la prima impresie e îmbrăcat încă în mister, capătă pentru noi o anumită formulă precisă. Cutare e om de caracter, cutare altul cinstit şi îndărătnic, un altul sensibil şi capricios. Petre e răutăcios şi meschin. Paul e generos şi entuziast. Formulăm după o îndelungată cunoaştere anumite fizionomii morale, care chiar cînd sînt uşor contrazise, continuăm încă să le păstrăm. O melodie odată prinsă rămîne aceeaşi pentru noi. Filosoful austriac Ehrenfels, in studiul său *Vber Gestaltqualitäten,* a arătat cu multă pătrundere cum structura unei percepţii rămîne nemodificabilă. O melodie fie că e cîntată din gură, din pian ori din vioară, în do major, sau re, sau fa, rămîne aceeaşi. O catedrală văzută de aproape ori mai de departe, de sus ori de jos, are aceeaşi formă pentru noi. Iată deci efectul principal al saturaţiei nu numai a percepţiilor, dar a tuturor fenomenelor sufleteşti ; după cum vom vedea îndată : după o anumită funcţionare, orice element sufletesc tinde către o formă. Un sentiment, o percepţie, o judecată, se fixează după o bucată de vreme într-un aspect stabil. Vom preciza mai departe în ce constă acest proces de formalizare.

Formă înseamnă in primul rînd organizaţie. Prin aceasta înţelegem că diferitele elemente care constituiesc un fenomen sufletesc intră într-o anumită dependenţă între ele. Ele sînt supuse unei solidarităţi, care face ca modificarea unuia să aducă numaidecît şi modificarea celorlalte. Dar organizaţie nu însemnează numai independenţă, ci şi ierarhie. Elementele sînt dispuse în raporturi de supra şi subordonare. Aranjarea lor e făcută oarecum într-un anumit sens, parcă după un criteriu, care apropie mult organizarea de clasificarea logică. Dar aceasta presupune grade şi preferinţe, fie măcar cantitative.

In afară de organizare, forma mai presupune şi fixare. Sînt eliminate din constituţia fenomenului sufletesc, care tinde să ia o formă, acele elemente de caracter dinamic, în mişcare şi transformare continuă, care voiesc să modifice începutul de organizare. Şe aleg numai elemente stabile, acelea a căror devenire a încetat

şi care pot fi-astfel oprite din tendinţa lor continuă de alterare proteică. Organizarea fără stabilizare nu e posibilă. Dacă nu s-ar alege din evoluţia continuă a vieţii sufleteşti un moment favorizat care să fie oprit într-o ipostază oarecare, ferită de eroziunea mişcării şi schimbării, organizarea s-ar ruina şi ea. Formă înseamnă numaidecît încremenire, adică permanenţă. E format ceea ce încetează de a se mai schimba. Se. vorbeşte despre o formă a evoluţiei, dar expresia e figurată. Forma nu poate fi decît statică. Altfel n-am pricepe-o ca atare, fiindcă ceea ce e în continuă transformare nu oferă percepţiei noastre punct de sprijin.

Din aceste două condiţii ale ideii de formă, reiese şi o a treia. A fixa şi a organiza înseamnă a elimina tot ce e tulburător, incoerent, tot ce strică totului, ansamblului, înseamnă, cu alte cuvinte, a păstra numai ceea ce e necesar constituirii organismului şi ceea ce oferă garanţii de permanenţă. Forma e o anumită simplificare, o sărăcire a conţinutului prin aceea ce e amorf şi eterogen. Formă devine astfel aproape echivalent cu schemă, adică cu un desen rezumativ, cu o prescurtare, din care se reţin numai elementele favorabile unităţii şi din care se exclude tot ce e perturbator şi periferic.

Saturaţia unui fenomen sufletesc aduce cu ea creaţiune de formă, adică pe măsură ce un fenomen sufletesc funcţionează mai mult, el tinde să se simplifice, să se organizeze şi să se fixeze. Să verificăm aceste cîteva constatări.

* * *

Se discută astăzi cu deosebit interes, mai ales în psihologia germană, asupra problemei dacă percepţia e un tot organizat, adică dacă ea are o formă ori, cum o numesc alţii, o structură, sau dacă nu cumva percepţia e, după cum credeau vechii asociaţionişti, numai o sumă, o colecţie de senzaţii reunite într-un agregat[1].

Această din urmă atitudine mai înregistrează şi astăzi cîţiva apărători care se muncesc să aducă vechiului

[1] F. Kriiger, *Komplexqualitäten, Gestalten und Gefiihle,* >. 87—120, în care se face un istoric al problemei.

asociaţionism o reabilitare oarecare, cum e, de pildă, bătrînul, fost tovarăş al lui Wundt, G. E. Muller. După el, percepţia noastră nu e un tot indivizibil, dar originar.

Ea nu e însă nici un agregat de senzaţii asociate slab intre ele. Percepţiile nu sînt complexe, adică forme intermediare între unitatea deplină şi agregat; sînt asociaţii aşa **de** strînse între ele încît apar sinteze complet unificate[1];

Pentru problema care ne preocupă, faptul că precepţiile sînt unităţi deplin închegate sau ceva mai puţin e indiferent. Şi adepţii teoriei complexelor şi acei ai teoriei structurilor admit în mod egal că percepţia are o formă care e mai mult ori mai puţin primitivă. Am văzut mai sus că Chr. Ehrenfels susţine că această formă e invariabilă. Fie că voi vedea catedrala Notre-Dame de aproape ori **de** departe, de jos ori de sus, ea e aceeaşi pentru mine, structura ei rămîne nemodificată. La fel cu forma melodiei pe care diferenţa de timbru ori intensitate n-o poate altera. Pentru această concepţie psihologică forma **e** dată, implicită în însuşi procesul percepţiei. Ea se afirmă, se stabileşte, imediat'ce cunoaşterea noastră ia contact cu un fenomen. Cum toată lumea externă nu e decît o totalitate de percepţii, cunoaşterea noastră nu este şi ea altceva decît o colecţie de forme, aproape prestabilite, de tipare gata turnate în care trebuie de la început să percepem lumea.

Această atitudine e uşor de înţeles atunci cînd o considerăm ca o reacţiune contra asociaţionismului atomist, care fărâmiţa viaţa sufletească într-o pulbere de elemente, aliate între ele numai în sinteze provocate de legile asociaţiei. Viaţa sufletească formează, desigur, un tot invizibil. Ideea de individualitate, aşa cum au preconizat-o printre alţii mai ales Dilthey şi Th. Lipps, colorează cu o specificitate aparte orice act psihic. Această individualitate totală a eului şi a caracterului nostru se refrînge pînă şi în actul senzaţiei. Dar structuriştii împing încă şi mai departe ideea de unitate. După unii din aceştia, inspirîndu-se mai mult de la Meinong şi Ehrenfels, decît de la Dilthey, — Koffka, Wertheimer, Koehler —, în

[1] G. E. Muller, *Komplextheorie und Gestalttheorie,* 1923, *passim.*

afară că sufletul nostru e considerat ca o structură unică, dar chiar fiecare act sufletesc, în parte, în detaliu, percepția ori afectul au structuri parțiale indivizibile. Ar exista o structură globală, eul, apoi structuri parțiale, ale percepției, sentimentului, actului voluntar etc. Fiecare din ele s-ar constitui în forme gata făcute şi nu din elemente care se compun treptat.

Dacă ne gîndim bine la mecanismul percepției, ne putem da imediat seamă de elementul de exagerare, pe care îl conține această teorie. Dacă cele afirmate de structuraliști ar fi adevărate, forma percepției ar trebui să se confunde, să fie acelaşi lucru cu percepția formei. In adevăr, ar trebui ca forma să fie un element dat dacă nu anterior, dar în orice caz simultan sau măcar imediat în actul percepției. Ar urma ca o percepție de îndată ce se constituie să aibă numaidecît o formă.

E adevărat că majoritatea psihologilor, chiar şi din cei mai vechi, de la Ebbinghaus la Titchener, consideră percepția constituită, din momentul ce putem prinde dintr-un grup de senzații o semnificație oarecare. O serie de sunete disparate constituie o serie de senzații. Dacă găsim însă între ele un raport anumit, care le face să fie o melodie, atunci avem percepții. Un jurnal ținut pe dos îmi prezintă o serie de pete de culoare neagră care sînt literele întoarse şi care constituiesc tot atîtea senzații. Dacă întorc jurnalul şi înțeleg că literele formează rînduri, fraze, prind o semnificație oarecare şi am o percepție.

Deosebirea între senzație şi percepție ar fi că cea de a doua presupune conştiința unei semnificații, pe cînd cea dintîi n-are nevoie de aşa ceva.

Dar semnificație şi formă nu e acelaşi lucru. Pot să percep un sens acestei clădiri şi să nu-mi dau seamă că e o catedrală. I-am prins deci semnificația. Dar aceasta nu înseamnă că am prins ce fel de catedrală e aceasta şi ceea ce o deosebeşte de celelalte. Cînd voi şti că această catedrală se deosebeşte prin ceva de celelalte voi avea şi forma, nu numai semnificația percepției catedralei.

Pot să-mi dau seamă că ascult o melodie, fără să prind încă forma melodiei, fără să ştiu ceea ce are ea specific, în ce constă unicitatea ei.

Adevărul e că percepția formei nu e imediată, ci e un rezultat al saturației percepției, adică al unei funcționări mai mult ori mai puțin îndelungate a acesteia. Cînd aud pentru întîia sau chiar a doua şi a treia oară o bucată de muzică, îmi dau seama de un desen vag, de o schemă sonoră oarecare. Dar nu o pot identifica, nu o pot fixa şi preciza. Ştiu că mă găsesc în fața unei curbe melodioase de o anumită formă, dar n-o pot indica precis, n-o pot izola după ce are ea caracteristic. După mai multe audiții, se formează cu încetul o schemă care prin eliminări şi audițiuni, prin analogii şi diferențieri, se desinează din ce în ce mai precis.

Forma e un efect relativ tardiv al percepției. Dar odată constituită, ea tinde să rămîie constantă, să se conserve. In această privință, Ehrenfels are dreptate : forma percepției nu se modifică. Ea opune o rezistență, o inerție. Modificarea ei e anevoioasă şi nu e decît parțială. Lucrul acesta il ştiu foarte bine profesorii de muzică. Cînd un elev a învățat o melodie fals, adică altfel decît textul, e foarte greu să-1 faci să revie la acea virginitate primitivă, la acea disponibilitate sufletească dinaintea învățării, spre a prinde din nou, aşa cum trebuie, melodia. Cristalizarea odată făcută tinde să se menție mereu aceeaşi.

Formele (afară dacă nu sînt iluzii şi atunci se corectează imediat, în chiar momentul formației lor) se corectează cu greu.

Din toate acestea reiese că percepțiile tind să-şi construiască structuri, că acestea odată construite se conservă. Dar constituirea formelor nu e imediată, ci un efect al repetiției, al funcționării ei îndelungate.

Putem acum întinde aceste constatări şi la alte fenomene sufleteşti. Orice act psihic saturat duce la constituiri de forme.

Iată, de pildă, sentimentul. Cunoaştem o persoană. La început, nu ştim pe cine avem în față. Noua persoană e o enigmă. încetul cu încetul, pe măsură ce o frecventăm, sentimentul de antipatie sau simpatie se formează pînă ajunge la un stadiu fix. Primele raporturi afective sînt dibuiri, bănuieli neprecise. E o epocă de cristalizare, după cum se pronunță Stendhal, în care sentimentul se fixează. Dar dragostea ori ura, odată constituite, ne fac într-o măsură orbi şi tot ce contrazice diagnoza pusă de noi e eliminat. Chiar dacă auzim rău de un prieten ori de iubita noastră, nu ne modificăm sentimentul. Şi cu

cît frecventăm mai mult pe cineva, adică cu cît sentimentul nostru față de această persoană e mai saturat, cu atît lucrăm mai mult cu forme apriorice, cu „partipriuri", cu atitudine dinainte luată. Acea persoană pentru noi a căpătat o fizionomie, îi cunoaştem mecanismul, îi cunoaştem ceea ce are caracteristic. Ce înseamnă a cunoaşte caracterul cuiva ? înseamnă că după o bucată de vreme de relații reciproce, sentimentul nostru s-a constituit într-o formă față de el. Ce înseamnă a avea principii ? înseamnă că față de o situație abstractă sentimentele noastre **s**-au fixat într-o anumită structură. Dar ca să ajungem la forma sentimentului, trebuie prealabil un proces de cristalizare, care durează o bucată de vreme.

Acelaşi lucru îl putem spune şi despre judecată. La început, cînd luăm contact cu un grup de fenomene, emitem raționamente noi, cu caracter ipotetic. Dar după ce ne-am familiarizat cu acele fenomene, după ce le-am înglobat într-un grup de judecăți care ne par că explică natura lor, ne mulțumim de aci înainte numai cu convingeri, cu credințe, credința nefiind altceva decît saturația unui raționament, adică fixarea lui într-o formă. De fapt, toate judecățile presupun un finalism care e sentimentul de convingere, toate raționamentele tind către credințe. A. Meinong crede că există judecăți care nu presupun convingeri : simple distracții intelectuale în care nu credem şi cu care ne jucăm[1]. Dar acestea nu pot avea loc decît asupra unor materii necunoscute asupra cărora nu ne adîncim multă vreme. Căci de îndată ce judecata noastră devine insistentă, de îndată ce raționăm mai multă vreme asupra unor fenomene, e imposibil să nu ajungem la credință, fie chiar la credința că nu ştim nimic asupra lor, că acele fenomene nu există. Judecățile ipotetice sînt caracteristice pentru primul contact cu fenomenele. Dacă ele funcționează mai mult timp, e imposibil să nu-şi piardă caracterul lor de presupunere şi să nu se transforme în convingeri, adică în tipare gata făcute de atitudine intelectuală. Şi ceea ce opreşte mai pe urmă judecata să se formeze liber sînt tocmai aceste credințe, concluzii saturate ale altor judecăți anterioare, elemente de inerție, în variația gîndirii noastre şi în adaptarea ei la schimbările mediului.

[1] **A. Meinong, Uber *die Anndhmen,* Leipzig, 1902.**

Aceleaşi fenomene de formalizare prin saturație se pot uşor observa în domeniul voinței. Poate aici mai mult ca oriunde. Un act voluntar, la început, dă oarecare caracter de libertate. El e o adeziune originală şi spontană a eului nostru la o hotărîre oarecare. Dacă acelaşi act voluntar e obligat să se repete în condiții analoage, el se fixează într-o formulă, într-o rețetă oarecare, se degradează pînă la automatism şi obicei. La început, lucrăm cu hotărîri deliberate. Mai tîrziu însă, cu răspunsuri gata făcute, cu tipuri de acțiuni care se cheamă obiceiuri sau tabieturi sau ticuri. Actul voluntar ezită, deliberează, cum se zice. Motivația lui e incertă, fiindcă nu e fixată. Mai pe urmă însă, motivația ia o anumită formă şi se determină după tipare dinainte alcătuite. Şi ce e ceea ce numim „caracter", ori „personalitate" altceva decît o formă constantă a voinței, obținută după îndelungate şi repetate determinări tipice ? Se zice că educația, profesia, clasa socială, cultura ne formează caracterul. Ce înseamnă aceasta altceva decît că, după atîtea ocazii ale voinței de a se determina, ea adoptă criterii totdeauna aceleaşi, că e saturată de deliberări identice, care se cristalizează în tipuri permanente ? Caracterul nu e apanajul tinereții. El apare la vîrste mai înaintate, tocmai fiindcă are nevoie de multe repetiții ca să poată lua o formă constantă. Copiii sînt imprevizibili, neaşteptați, spontani. Oamenii maturi, închistați în fizionomii morale precise, pot fi ghiciți în hotărîrile [pe] care le vor lua. Unitatea personalității, adică forma coerentă a tuturor actelor noastre sufleteşti, nu e posibilă nici ea decît după o lungă funcționare. Există desigur o predispoziție fizică originară venită prin ereditate. Dar aceasta e adînc prelucrată, pînă se încheagă în mod organizat şi aceasta abia la o anumită vîrstă.

Concluziile acestor constatări psihologice se pot uşor formula. Viața noastră sufletească duce în orice moment, prin însăşi funcționarea ei, la constituiri de forme, de structuri psihice. Dar acestea nu sînt, după cum cred structuraliştii, date de la început.

Din contră, ele se construiesc cu încetul. La început, e numai dibuire şi dezordine. E discontinuitate deplină. Cu încetul însă, conținutul sufletesc se desinează, se limpezeşte. Ca să întrebuințăm comparații, se întîmplă ace-

laşi lucru ca atunci cînd din imensitatea amorfă a mărilor răsar continentele sau ca atunci cînd din nebuloasa primitivă se schiţează nuclee solide. Am putea, pentru a fi mai bine înţeleşi, întrebuinţa o comparaţie şi mai clară. Există unele maşini, care prin baterea îndelungată a laptelui separă din el grăunţele de unt. Din viaţa noastră sufletească, mereu instabilă şi amorfă, se dşsinează, prin funcţionarea ei, elementele stabile, care sînt formele. Odată constituite, acestea reduc libertatea noastră psihică, fiindcă influenţează noile formaţiuni. Ele constituiesc un avantaj : precizează un conţinut vag. Dar prezintă şi o serie de inconveniente. Inteligenţa, sentimentul, voinţa noastră au mereu nevoie de atitudini noi de adaptare, fiindcă şi mediul se schimbă mereu. însă formele anterioare opresc spontaneitatea şi variaţia vieţii sufleteşti, printr-o inerţie, printr-un îndărătnic conservatism. Formele sînt greutăţi moarte în sufletul nostru, fiindcă tind mereu să asimileze noutatea şi actualitatea în sensul preformării anterioare. Vîrsta accentuează apariţia formelor. In tinereţe, tocmai fiindcă posedăm un stoc mai mic de forme, viaţa noastră sufletească e mai liberă, mai proaspătă, mai spontană. Mai tîrziu, cînd ceea ce numim „experienţă" (care nu e decît o colecţie de forme sufleteşti) intervine mereu, acumulăm predispoziţiile către tipism şi automatism. Psihologia diferitelor vîrste se poate deosebi după cantitatea de forme acumulate în sufletul nostru : la început foarte puţine, la sfîrşit foarte multe. S-ar putea spune că sufletul moare prin forme. Percepţia, sentimentul, voinţa, judecata repetă mereu şi nu mai creează nimic.

* * #

De la aceste consideraţii de ordin psihologic, putem trece la altele ceva mai largi asupra naturii ideii de formă. Din cele ce preced, se poate vedea că apariţia formei presupune un conţinut care a funcţionat o bucată de vreme, adică un conţinut uzat. Forma implică uzajul, adică o funcţiune de oarecare durată, o oboseală, dacă se poate spune, a fondului. Această oboseală e caracteristică însă maturităţii sau chiar unui oarecare declin. începutul, tinereţea sînt amorfe.

O a doua concluzie, pe care o putem trage, e că forma implică o simplificare, o schematizare. Am văzut mai sus. că atîta vreme cît nu eliminăm o mulţime de elemente sufleteşti perturbative forma nu apare. Ideea de organizaţie, de individualitate presupune această simplificare. Cu alte cuvinte, s-ar putea spune că forma e un fond sărăcit, adică un moment, o etapă de rareficare, de reducere şi împuţinare a bogăţiei primitive caracteristice fondului.

In adevăr. Atîta timp cît conţinutul e prea abundent, prea bogat, forma nu poate să apară. Exuberanţa, opulenţa elementelor duce la confuzie, la anarhie. Ca să poţi pune ordine în ceva, trebuie să rarifici, să dai la o parte, să împuţinezi.

Nietzsche observase că poporul german aşa de plin de viaţă şi de atitea posibilităţi, popor încă tînăr şi neuzat,, nu are un stil naţional, o caracteristică.

în schimb, francezii, de cultură mai veche, mai uzaţi, au un caracter mai specific evident. Tinerii n-au personalitate, fiindcă au prea multă viaţă. Tot de aceea ei n-au politeţe şi nu înţeleg valoarea regulilor sociale ale etichetei. Epocile de expansiune ale unui popor sînt lipsite de formă, în schimb perioadele de decadenţă, de alexandrinism sînt excesiv de manierate. Acelaşi lucru se petrece şi în literatură.

Forma aleasă presupune puţin fond. Atîţia şi atîţia poeţi debili, prozatori prea artişti sînt perfecţi ca exprimare, dar aşa de sterili, de goi în ceea ce au de spus ! In schimb titani, creatori de viaţă neconţinută, de idei, de analize ca Tolstoi, Balzac, Dickens n-au stil. Viaţa şi bogăţia sînt încîlcite şi fără formă. Bergson a văzut bine acest lucru. Pentru dînsul forma e un punct de ajungere. Ea se obţine printr-o rareficare a forţelor. De aci se ajunge, prin reducerea vieţii sufleteşti, la forme oarecum fixe. Forma e un produs caracteristic scăderii vieţii.

Pentru Kant, din contră, formele sînt date, sînt puncte de plecare, ele preexistă cunoştinţei noastre. Nimic nu poate fi conceput, dacă nu e trecut prin filtrul formelor a priori. Ele au ceva constitutiv, congenital, preexistent oricărei experienţe, oricărei funcţionări sufleteşti. De aici caracterul de opoziţie ireductibilă între Kant şi Bergson.

Cu ajutorul noțiunii de saturație sufletească și cu analiza pe care i-am făcut-o, poate că acest antagonism devine ceva mai puțin definitiv. Am văzut mai sus că forma nu e dată, că e un rezultat al unui mecanism sufletesc repetat, că ea presupune o simplificare, o organizație și o fixare a conținutului sufletesc. Pînă aci Bergson ar putea fi mulțumit de interpretarea noastră.

Dar, pe de altă parte, e tot așa de adevărat 'că formele odată constituite (fenomenul se poate constata și experimental) tind să se conserve. Ele se impun după aceea experienței ca forme apriorice. Experiența le modifică prea puțin. Bineînțeles, aici nu e vorba numai de categoriile deosebite de Kant, ci de orice percepție ori judecată, mai mult, de orice fenomen sufletesc, fie el chiar sentiment ori voință. Cu atît mai mult e vorba de formele deosebite de Kant. Spațiul, timpul, cauzalitatea etc. etc. au avut, vorbind genetic, în viața copilului, faze preformale. După aceea, s-a organizat, s-au simplificat și, mai ales, s-au fixat, odată pentru totdeauna, ca criteriu de cunoaștere.

Viața sufletească nu e, după cum crede Bergson, creațiune perpetuă, fiindcă e evoluție, schimbare continuă. Nu există numai inedit și original în decursul vieții noastre psihice. Anumite puncte devin solide, opun rezistență curgerii permanente, se încheagă în forțe inerente care-și impun mereu punctul de vedere și voiesc să privească viața după criteriul lor de forme fixe. Aceste structuri condensate, care opresc noutatea veșnică și fixează stabilitatea sufletului nostru, sînt rezultatul unei îndelungi funcționări sufletești. După cum în biologie țesutul conjunctiv se formează din celulele vii, chiar dacă acestea nu sînt atinse de nici o boală, numai prin simpla lor funcționare, tot așa sufletul își creează structuri mai puțin vii, mai puțin plastice, dar mai stabile. Orice act sufletesc repetat devine formă, sau cel puțin tinde către aceasta. Dar aceasta, odată închegată, impune noilor achiziții o interpretare **a** experienței după propriile ei criterii, așa cum **a** arătat Kant.

CÎTEVA OBSERVAȚII ASUPRA PSIHOLOGIEI SIMBOLULUI

Etnografia și sociologia contemporană, prin datele pe care le-au cules din viața sufletească a popoarelor primitive, au adus o literatură extrem de bogată asupra rolului pe care-1 joacă simbolul în mentalitatea acestor societăți. Această importanță e așa de covîrșitoare încît, la prima vedere, totul ne apare ca simbol în viața sălbatecilor. Amulete, talismane, idoli, desenuri, jurăminte, formule sacramentale, senine magice, relații juridice, chiar economice, totul are valoare convențională de semnificație reprezentativă. Dar nu numai structura mentală **a** sălbaticilor australieni ori americani e dominată de puterea și ajutorul simbolului. O privire cît de sumară a vieții spirituale a omului civilizat ne obligă să tragem aceleași concluzii. Arta e plină de simboluri, limbajul, chiar și moravurile juridice, obiceiurile cotidiane toate presupun procese mai mult ori mai puțin adînci de simbolizare. Toată viața socială e plină de aceste semne convenționale. Dar, dacă sociologia le constată obiectiv existența, utilitatea ori rostul, psihologia e chemată să arate cum izvorăsc din conștiința noastră și în baza cărui mecanism. Marcel Mauss, într-o comunicare asupra relațiilor dintre psihologie și sociologie, spune că cel mai complet dar pe care îl așteaptă știința socială de la aceea **a** sufletului și prin care ar putea-o ajuta în adevăr ar fi acela de a studia și clasifica odată psihologia simbolului.

Odată elucidată, această problemă ar zvîrli raze de lumină și în estetică, în științele juridice, în cele economice, în literatură și în muzică. Căci pretutindeni ne lovim de simbol. Icoanele, cuvintele, schemele, cifrele, miturile și alfabetele sînt nu altceva decît simboluri.

In prealabil însă, e necesar poate să punem oarecare ordine în acest material așa de variat și așa de amorf. Păpușa cu care se joacă un copil, icoana la care ne închinăm în biserică, cuvîntul tehnic pe care-1 inventează un savant pentru o noțiune nouă, literele grecești pe care le utilizează algebra, alegoria sub care prezintă o stare de spirit un poet, toate sînt, după cum spuneam, simboluri. Dar toate au aceeași natură ? Pornesc din aceeași

nevoie sufletească şi exprimă aceeaşi tendinţă ? O clasificaţie ne apare oricum necesară.

Hegel spunea despre artă că reprezintă spiritul simbolist al copilului. în adevăr, jocul copilului reprezintă o serie de deosebiri, de visuri realizate prin simboluri. Avem de a face aici cu un proces de idealizare. Păpuşile, jucăriile, bastoanele luate drept cai, imaginile, pozele, nu sînt decît materializarea prin semne a dorinţelor copilului. Pe deasupra realităţii el visează, transformînd-o în plăzmuiri aievea după conştiinţa sa lucidă. Desenul copilului e rareori realizat. El trădează aspiraţiile şi micile sale idealuri.

Pentru Georges Sand, un covor al bunicăi sale devenise un ţinut miraculos : „Era un covor în stil Ludovic al XV-lea cu ornamentaţii, care, toate, aveau pentru noi un sens. Cutare parte rotundă era o insulă, o altă parte un braţ de mare, pe care-1 traversam. Chenarul cel mare reprezentînd ananaşi era pădurea Hereynia. Cite călătorii fantastice, periculoase sau agreabile am făcut noi cu picioarele noastre pe acest vechi covor !

în altă parte, Stevenson povesteşte : „Mie şi vărului meu ni se dădea porridge în fiecare dimineaţă. El îl mînca cu zahăr şi spunea despre el că e o ţară acoperită cu zăpadă. Eu îl mîncam cu lapte şi spuneam că reprezintă o ţară distrusă de inundaţii. în timpul acesta, schimbam impresii. Aici era o vale neacoperită încă de zăpadă, dincolo o insulă încă neinundată ; aici populaţia trăia pe bărci, dincolo erau colibe pe piloţi"

Quyerat povesteşte despre o fată de cinci ani, care petrecea zile întregi în scobitura unei ferestre pe care o înconjura în semicerc cu scaune : acolo se considera într-un castel ai cărui locuitori erau păpuşile sale[2].

Ceea ce e jucăria pentru un copil e magia pentru adultul primitiv. „Magia nu e altceva decît domeniul dorinţei, credinţa în realizarea obiectului dorinţei prin mijloace născute din această dorinţă însăşi. Credinţa în eficacitatea externă, obiectivă a unor rituri, a unor anumite practici, provine din interferenţa acţiunii şi a visului susţinute unul şi celalt prin interese puternice... Sentimentul sigur de sine şi de putere asupra lumii conferă

i Citaţi după H. Delacroix, *Psychologie de l'art,* p. 16.
***Ibid.,* p. 16.**

gesturilor şi actelor care-1 exprimă şi obiectelor care-1 reflectează virtutea de a realiza intenţia care-1 însufleţeşte şi credinţa cu care e încărcat"[1].

Cînd sălbatecul întrebuinţează o anumită emblemă sau talisman pentru vindecarea unei boli, ori proferează un descintec de dragoste, el impune elementelor dorinţa sa.

Iată deci un grup de simboluri, de la joc pînă la magie, care sînt ieşite din nevoia de realizare a idealurilor noastre. Semne caracteristice ale expansiunii poftelor şi aspiraţiilor noastre — ele sînt rezultate din acea „credinţă din trebuinţă* de care vorbea Fechner şi după care credem ceea ce avem nevoie să credem. Propunem să numim acest grup *simboluri deziderative.* Din ele fac parte de asemeni anumite mituri, anumite legende, chiar aspecte ale artei şi literaturii, care oglindesc o năzuinţă ascunsă a artistului şi a cărei obiectivare sînt. Ele trebuiesc deosebite de alt grup de simboluri care au altă funcţiune.

Cînd un scriitor găseşte cuvinte noi pentru noţiuni noi, cînd un copil, care abia începe să vorbească, reuşeşte să desemneze un obiect cu rtumele său[2], cînd un diplomat, pentru a putea expedia o telegramă secretă, întrebuinţează o serie de cifre ori de alte semne convenţionale, toate aceste persoane n-au altă intenţie decît să exprime într-un fel sau altul un gînd, un sentiment ori o altă stare sufletească. Ei voiesc să se facă înţeleşi. Pentru a lămuri obiectiv ceea ce gîndesc ori simt, ei întrebuinţează anumite semne. Aici nu mai e vorba de realizarea unei dorinţe, iar simbolul utilizat nu mai are rolul să transfigureze realitatea după norma unui ideal, ci pur şi simplu o nevoie adîncă de expresie. Arta, cînd nu idealizează, ci numai caută să exprime, uzează de simboluri din această de a doua categorie. Să numim aceste mijloace de exteriorizare : *simboluri expresive.*

Cele dinţii, simbolurile deziderative sînt oarecum o reprezentare a idealului. Ele ne servesc visurile şi ne dau indicii asupra felului cum am dori să fie existenţa. Ele

[1] H. Delacroix, *La religion et la foi,* p. 42, *Psychologie de l'art,* p. 32, Levy-Bruhl, *La mentalite primitive* şi *Les fonctions mentales dans les societes primitives.*
'* Pentru funcţiunea simbolică a limbajului: E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* voi. I, *Die Sprache.*

se leagă de imaginaţie, de reverie, au în ele ceva utopic, proiectat pe viitor, către posibilul infinit. Cele din urmă, simbolurile expresive, caracterizează realitatea aşa cum este. Ele nu urmăresc transformări, nu oglindesc dorinţe nerealizate, urmăresc numai să facă înţeleasă o anumită stare sufletească care încearcă să se exteriorizeze. Ele nu ştiu de imaginaţie, de plăzmuire, ci de o anumită ajustare, adaptare a reflexelor şi a mişcărilor noastre în raport cu ideile şi sentimentele pe care le avem.

Mi se pare că înainte de a încerca să explicăm mecanismul sufletesc al simbolului, trebuia să facem aceste deosebiri între cele două speţe, fiecare pornind din alte complexe psihice.

* *

Pentru a putea preciza rolul psihic al simbolului, el trebuie situat în structura sufletească ca ocupînd un rol intermediar între imagine şi concept. Are comun cu imaginea o anumită putere reprezentativă. Şi el evocă totdeauna ceva. Dar spre deosebire de imagine el n-are fluiditatea şi impreciziunea acesteia. E oarecum mai palpabil, mai fixat, mai condensat. El nu scapă, nu se topeşte aşa de uşor la analiză. Printr-o anume fixitate, el se apropie de concept. Ca şi aceasta, poate însemna nu numai un lucru, ci un grup de lucruri : e deci mai general decît imaginea. Formai/ea lui înseamnă de asemeni un început de abstracţiune şi de generalizare, nu însă o abstracţie completă ca la concept. El nu reprezintă încă o depăşire totală a gîndirii concrete. Prin anume aspecte, el nu se poate ridica pînă la generalizarea definitivă. De aceea îl găsim mai mult în mentalităţile începătoare, primitive. Acolo trebuie să descoperim şi motivul pentru care apare simbolul ca fenomen psihic.

Viaţa sufletească a copilului, ca şi a primitivului, au aspectul de nebuloasă. Totul e vag, nedeterminat, fluid. Imagini se succed altor imagini într-o curgere continuă, fără sistemă, fără orientare, fără ţel. Din această goană de imagini, regulată cel mult de legături asociative, omul primitiv voieşte să reţină cîteva, acelea care i se par mai importante, voieşte să fixeze în puncte stabilite, torentul neconţinut al conştiinţei veşnic trecătoare. Şi

aceasta se întîmplă mai ales atunci cînd primitivul simte nevoia de expresie. Expresii subiective nu există însă. Am arătat în altă parte că numai inconştientul e inexprimabil, fiindcă e strict personal, legat de natura individuală a fiecăruia. Conştiinţa din contră se caracterizează prin obiectivare. De aceea ea începe cu cel mai obiectiv simţ, adică cu ochiul. Un bolnav, citat de Iastrow, povestea că de îndată ce închidea ochii îşi pierdea cunoştinţa. Din contră, dacă fixa privirea pe un anumit punct, luciditatea sa rămînea intactă. Oamenii beţi cunosc bine această situaţie : cum închid ochii începe ameţeala.

Aşadar, pe măsură ce se dezvoltă, viaţa sufletească tinde să se fixeze, să se oprească oarecum din cursul ei continuu, formînd, putem spune, mici insule solide în fluiditatea primitivă. De la vîrtejul iniţial în care imaginile fug, năruindu-se unele peste altele, se înfiripă solidificări, reprezentînd puncte ceva mai permanente ale vieţii sufleteşti. Fiindcă, fireşte, există stări sufleteşti, care merită să fie reţinute şi altele care merită să treacă mai departe, deoarece nu prezintă nici un interes pentru viaţa practică, pentru adaptarea la mediul social şi fizic.

Cum se poate efectua obiectiv această selecţiune, care tinde la o adevărată ierarhie a conţinutului conştiinţei ? Un prim mijloc constă în a opera anumite condensări bazate pe clasificări şi pe generalizări. Din toate imaginile care ne trec pe dinainte, izolăm prin abstracţie pe acelea care sînt mai importante. Apoi le comparăm între ele, stabilim asemănările şi deosebirile, facem iarăşi abstracţie de deosebiri, considerăm numai punctele comune şi alcătuim mănunchiuri mai bogate, adică concepte.

Dar acest mijloc, după cum se vede, e foarte complicat. El presupune atîtea şi atîtea operaţiuni grele şi evoluate ale mecanismului psihic : abstracţie, comparaţie, găsire de asemănări şi deosebiri, generalizare. Conceptul nu se poate înfiripa decît în mentalitatea complexă a omului înaintat. El presupune o mare diferenţiere a funcţiunilor sufleteşti.

Pentru structurile sufleteşti mai reduse există un alt mijloc mult mai simplu.

Putem ajunge la o selectare, deci la o fixare a anumitor stări sufleteşti şi altfel. Nu avem nevoie de abstracţie ori de generalizare. Un grup de imagini se poate fixa

•dacă îl asociem direct cu un fenomen ori obiect exterior nouă, adică dacă îl legăm cu un semn exprimabil obiectiv. Cutare obiect sau desen, cutare cuvînt sau strigăt va însemna de aci înainte cutare ori cutare stare sufletească. Nu avem nevoie de abstracţie şi generalizare : asociaţia •e suficientă adică asociaţia la o expresie. Un simbol reprezintă un grup de imagini obiectivate. El exprimă tendinţa către fixare a conştiinţei, fixare care nu se poate obţine decît cu ajutorul unui mijloc realizat exterior. Simbolul aminteşte oarecum de procedeele mnemotehnice, după care ne aducem aminte de un lucru, dacă-1 legăm asociativ de un altul. El e superior imaginii, prin complexitate, fiindcă presupune mai multe imagini asemănătoare, legate de un semn unic. Dar acest grup nu e selectat după reguli interioare de ordin logic, astracţie ori generalizare, ci e constituit numai prin faptul că tot mănunchiul e suspendat de un semn obiectiv, de-o convenţie exterioară, care asigură extensiunea părţilor într-un tot. Prin aceasta simbolul e inferior conceptului, •care e un produs prelucrat şi obţinut după funcţiunile logice. Atîtea mentalităţi ceva mai debile nu pot reuşi să ajungă pînă la idei generale, reuşesc însă să se ridice pînă la acest concept ratat, elementar, primitiv, oprit în desfăşurarea lui, care e simbolul. E cazul poeţilor, despre care s-a spus că sînt copii întîrziaţi. E cazul însuşi al savanţilor care, în neputinţă de a exprima încă sub formă de concepte noile lor descoperiri, le numerotează cu semne algebrice ori cu litere luate din alfabetul grecesc. Iată un exemplu din nenumăratele cazuri. Cînd s-au descoperit razele Rontgen, s-a observat că există mai multe speţe. Dar nu se cunoşteau încă cu precizie proprietăţile fiecăreia. Atunci s-au numit aceste raze pe jumătate cunoscute abia, ca să formeze concepte, raze *a,* raze b, raze c etc. etc. Înseşi marile ipoteze ştiinţifice, care nu oferă încă verificări palpabile, experimentale, cum sînt eterul, electronul etc. sînt într-un stadiu intermediar între simbol şi concept. De îndată ce lipsesc conceptului anumite puncte de sprijin, el degenerează imediat în simbol, sau mai exact ori de cîte ori nu se poate constitui un concept, ceea ce rămîne se prezintă sub formă de simbol. Cuvintele, de care ne servim în limbaj, nu sînt totdeauna haina conceptelor. De multe ori ele sînt pure şi simple simboluri.

Am văzut aşadar că simbolul expresiv presupune o insuficienţă logică, care nu permite formarea de idei generale. El are totdeauna o valoare specială, individuală. Ştiinţa bazată pe simboluri nu se poate face. E cazul magiei, alchimiei şi al disciplinelor cabalistice.

în ce priveşte simbolul deziderativ, acesta e oprit, in evoluţia lui către concept, nu de insuficienţa generalizării, ci tocmai de elanurile imaginaţiei, care aduc o prea mare viteză de generalizare. Dorinţa transformă fantezia în realitate. Ceea ce lipseşte în acest caz e controlul cu realitatea, simţul critic care rectifică divagaţiile după categoriile lumii sensibile şi după achiziţiile experienţei anterioare. Un simplu indiciu primeşte aşa de repede generalizarea, încît o pată de pe un covor devine un imperiu, ori un castel adevărat, fiindcă dorinţa ne-o comandă. Simbolul expresiv arată sărăcie de generalizare simbolul deziderativ grabă de generalizare. Şi într-un caz, şi într-altul însă, nu exprimă direct o noţiune, ci e ceva adăugat, juxtapus exterior la operaţia internă de generalizare. Un steag nu reprezintă ideea de patrie, ci ceva asociat ei, de asemeni o icoană nu reprezintă ideea de Dumnezeu, ci ceva care îi seamănă pe departe şi care ne face să n-o uităm.

Simbolul **iu**-şi atinge complet rostul său de obiectivare a conştiinţei, dacă nu capătă o anumită consacrare socială. Tot ce se exprimă e destinat vieţii sociale. Puterea de obiectivare e şi mai mare cînd trece de la accepţia ei individuală la o adevărată convenţie socială. O stare sufletească devine şi mai permanentă, cînd simbolul prin care am stigmatizat-o e recunoscut şi de alţii. Astfel el devine patrimoniul societăţii, are şansa de a fi transmis şi generaţiilor viitoare, devine chiar un obiect de tradiţie. După cum viaţa individuală îşi păstrează anumite momente, pe care pentru conservare le stigmatizează printr-o pecete exterioară, tot aşa societatea îşi alege anumite procese, anumite instituţii, le leagă de un simbol şi le eternizează oarecum. De la ritmul vieţii sufleteşti, care tinde către stabilizare, la acel al vieţii sociale, care manifestă aceeaşi tendinţă, putem descoperi acelaşi pro-

ces al conştiinţei, care se leagă de semne fixe ca să se agate de eternitate, in orice caz să se prezerve de moarte.

ASUPRA EXPRESIEI SOCIALE A EMOŢIILOR

Pînă astăzi încă, în majoritatea manualelor de psihologie, problema expresiei emoţiilor e explicată prin principiile devenite clasice ale lui Darwin, Spencer şi Wundt.

Cum o stare senzitivă ca emoţia poate fi întovărăşită de atîtea manifestaţii fiziologice : musculare, de respiraţie, circulatorii etc. ? Pentru ce o emoţie spre deosebire de alte stări sufleteşti, capătă o expresie exterioară, pe cînd celelalte rămîn fără nici un fel de putinţă de manifestare exterioară, fără nici un fel de alfabet care sâ le traducă în afară ?

Răspunsul lui Darwin ca şi cel al lui Spencer era foarte simplu. El se inspira de la doctrina evoluţionistă, o altă faţă a utilitarismului englez, care voia în toate luptă pentru viaţă, utilizare a mijloacelor celor mai potrivite pentru a învinge. Fie că e vorba de principiul „descărcării restrînse", cum îl intitulează mai mult ori mai puţin impropriu Spencer, fie că e vorba de acela al „asociaţiei obiceiurilor utile", cum îl numea Darwin, ideea centrală şi a unuia, şi a celuilalt e că emoţiile îşi asociază de obicei mişcări utile, sau mişcări care au fost odată utile. Pentru ce arătăm, într-un moment de provocaţie ori sfidare, dinţii ? Pentru că odată, în istoria rasei, această stare afectivă era legată de o ameninţare de a muşca. Pentru ce, în momentul furiei, strîngem pumnii, ridicăm capul etc. ? Pentru că aceasta e cea mai bună poziţie de atac. Şi aşa mai departe.

La aceste explicaţii de un evoluţionism cam naiv, Wundt, după cum se ştie, a adăugat altele două pur psihologice. Prima e aceea a *asociaţiei senzaţiilor analoage.* Anumite senzaţii se întovărăşesc de mişcări. De pildă, arătăm o mimică specială a gurii, a nasului, a buzelor cînd gustăm ceva amar şi o alta cînd gustăm ceva dulce. Ori de cite ori vom încerca stări emotive care au ceva analog, care au afinităţi cu gustul amar ori dulce, chiar în *chip figurat,* vom face aceleaşi mişcări.

Toate dispoziţiile sensibilităţii pe care limbajul le desemnează prin *metaforele :* amar, dulce etc. se combină cu mimicele corespunzătoare ale gurii.[1]

A doua e aceea a *„raporturilor între reprezentări şi mişcări".* Nu numai senzaţiile, dar chiar şi reprezentările sînt legate de anumite mişcări. „Cînd vorbim cu emoţie despre persoane şi lucruri prezente, în mod involuntar arătăm cu mîna înspre el; dacă obiectul reprezentării noastre e absent, ni-l închipuim prezent în spaţiul nostru vizual... De asemeni reproducem prin cuvinte şi prin gînduri pline de emoţie raporturile de spaţiu şi de timp, fiindcă reprezentăm ceea ce e mare prin ridicarea mîinii şi ceea ce e mic prin scoborîrea ei, trecutul printr-o mişcare din ochi în urmă, viitorul prin aceeaşi mişcare făcută înainte."[2]

Trecind de la psihologie la fiziologie, acelaşi autor a oferit o teorie complimentară, aceea a modificării inervaţiei. Cind sensibilitatea e excitată violent, cum e în cazul emoţiei, ea transmite nervilor motori un fel de paralizie a mişcărilor. De aci atîtea fenomene de derivaţie în momentul unei stări afective puternice. Nu vom insista aci asupra insuficienţei acestor teorii. Ele se pot găsi in orice manual de psihologie.

Astăzi, ni se pare că explicaţiile fiziologice ori biologice sînt insuficiente. Trebuie introdus şi un alt punct de vedere. în adevăr. Cuvîntul „expresie" înseamnă o exteriorizare, o manifestaţie comunicativă. Cum trăim în societate, ea nu poate fi exteriorizată decît pentru a ne pune în relaţii cu ceilalţi membri ai grupului. în orice caz, expresia emoţiilor, vizibilă la exterior, are o semnificaţie socială, cel puţin prin o serie de aspecte pe care vom încerca să le degajăm. Psihologia contemporană se îndepărtează din ce în ce mai mult de la punctul de vedere „robinsonian". Cum omul se naşte şi trăieşte numai în societate, e firesc ca toate actele sufleteşti să se resimtă de această convieţuire. Memoria (vezi ultima lucrare a lui M. Halbwach : *Les cadres sociaux de la memoire),* voinţa, conştiinţa au fost explicate ca funcţiuni plămădite sub influenţa mediului social. In ce pri-

[1] **W'. V/undt, *Grundzi'j der philos. Psychologie,* voi. III, p. 291; G. Dumas, *Trăite de Psychologie,* p. 610.**

[2] ***Ibid.,* p. 611.**



veste emoția, G. Dumas e primul, mi se pare, care a introdus și acest punct de vedere, cu ocazia unui studiu asupra surîsului. Psihologul francez observă cu drept cuvînt că majoritatea expresiilor afective au devenit cu timpul un fel de limbaj pe care-1 întrebuințăm pentru a exterioriza anumite stări emotive. „Primul rezultat al vieții sociale consistă în a face un semn din ceea ce nu era la început decît un strigăt al naturii.

Așa s-au petrecut lucrurile în ce privește surîsul. Din refluxul facial al satisfacției și al bucuriei, am făcut surîsul convențional şi voit pe care-1 întrebuințăm ca un gest. La început era vorba de o simplă reacțiune mecanică, dar cum această reacțiune uşoară se produce din cauza bucuriei, am transformat-o printr-o autoimitație, in semnul voluntar al acestei autoimitații. Suportăm influența modelelor colective propuse sau impuse tot timpul expresiilor noastre emotive de către starea civilizației în care trăim, de către poziția noastră socială, de către educația noastră... după scheme acceptate şi cunoscute de toți. Aceste scheme implică în mod necesar şi o selecție... Dacă ne-ar fi posibil să separăm viața noastră individuală de cea socială, să fim cu alte cuvinte «un individ», am putea să separăm expresia socială a emoțiilor noastre de cea fiziologică, dar colectivitatea apasă asupra noastră şi ne impune aceste scheme chiar şi în singurătate. Chiar cînd ar trebui să fim mişcați numai pentru noi singuri, exprimăm de fapt emoțiunea noastră pentru alții şi acest caracter social, amestecat la bucuriile ori la tristețile noastre intime, ne dă, cînd ne dăm seama, un sentiment de exagerare şi de nesinceritate. Totuşi, e un fapt sigur că, în singurătate, expresiile noastre emotive sînt reduse : gesticulăm puțin, ne limităm la gesturi şi expresii simple şi dacă, cîteodată, ne permitem o gesticulație mai însemnată, aceasta se întîmplă fiindcă în imaginație jucăm un rol într-o scenă socială"[1].

Ch. Blondei ajunge la concluzii analoage : „La oricare om ale cărui emoții se dezvoltă în mediul social (şi e greu de găsit un altul), influența unei sistematizări colective

[1] **G. Dumas, *L'erpresiion des emotions* in *Trăite*, p. 641. cf. de acelaşi *Le sourire*. Paris, 1906.**

se exercită în proporții nedefinite asupra ansamblului reacțiunilor organice şi fizice"[1].

Alături de aceste generalități, mai mult ori mai puțin vagi, putem aduce astăzi oarecari precizări. Pentru G. Dumas expresia emoțiilor e socială într-atît întrucît ea constituie un limbaj, un semn de comunicare exterioară. Ea are de obiect mai mult *relațiile interindividuale.* Dar societatea are un efect încă mai puternic asupra noastră : după cum a arătat Durkheim, ea exercită o adevărată constrîngere. De multe ori, expresiile noastre emotive ne sînt dictate de ambianța colectivă şi sancționate de opinia publică ori chiar de cod. Aceste constatări se pot sprijini pe fapte concrete culese din folclor ori din moravurile diferitelor popoare. Granet a observat la chinezi rituri de doliu : în timpul tristeții, o anumită expresie a feței şi a corpului e obligatorie. Cei care n-ar păstra-o s-ar face vinovați de călcarea unei reguli sociale şi religioase. Se pot observa şi la noi fenomene asemănătoare.

In popor, la înmormîntări, unele femei apropiate **de** familia mortului se angajează ca *bocitoare.* Ele au rol social şi satisfac un anumit ritual. Ele exprimă durerea după canoane mai dinainte fixate. Dar societatea poate interveni în determinarea expresiei noastre afective în chipuri foarte variate, care n-au fost, după cîte ştim, descrise pînă acum. Vom încerca aici o enumerare a tipurilor de expresie socială a emoțiilor.

a) *Influențe excitante.* Se poate observa uşor că un copil cînd cade, dacă nu e văzut de nimeni şi durerea nu e prea mare, se scoală de jos fără să plîngă ori să țipe. De îndată ce e văzut însă de cineva începe să se lamenteze. Un om singur noaptea, dacă e atacat de cineva, **e** prins de teroare. De îndată ce zăreşte cîțiva trecători, curajul său creşte, începe să amenințe sau să se apere. Mulți oameni sînt deprimați, plictisiți în singurătate. **De** îndată ce intră în societate, figura lor exprimă mulțumire, verva lor creşte, comunicativitatea le e sporită. Unii oratori simt şi arată o apreciabilă creştere **de** energie de îndată ce înfruntă privirile publicului.

b) *Influențe inhibitive.* în această categorie, trebuie să punem în primul rînd *politeța* şi regulile sociale **de**

[1] **Ch. Blondei, *La conscience morbide*, p. 263.**

cuviință. Nu putem da liber curs tuturor impulsiunilor noastre. înseşi instinctele cele mai puternice, foamea, setea, sînt canalizate şi oprite în expansiunea lor naturală de către societate. Mediul ne obligă să ne reținem violența şi impulsivitatea. Buna cuviință se opune la manifestarea directă a emoțiilor noastre. De multe ori nu putem ride, nu putem plînge, nu putem să ne bucurăm ori să ne întristăm atunci cînd voim. Anumite'norme de politeță ne opresc exteriorizarea directă a stărilor sufleteşti. Pentru fiecare circumstanță trebuie să respectăm prescripții fixe. Comprimarea instinctului erotic în rasă a făcut posibilă *pudoarea,* această politeță ancestrală a sexualității.

Pe lîngă politeță, care e o exprimare, o inhibiție parțială a emoțiilor, trebuie să pomenim de *timiditate* care e o inhibiție totală. După cum unii indivizi sînt excitați, stimulați de prezența societății, alții sînt paralizați de îndată ce păşesc pragul unei camere unde sînt reunite mai multe persoane. Atmosfera socială poate suprima la unii indivizi orice contenență, orice prezență de spirit, cîteodată poate desființa chiar atențiunea şi memoria. Valoarea lor sufletească scade sub nivelul normal. Expresia figurii lor devine distrată, abătută ori deprimată. Ei fac foarte puține gesturi şi acelea dezordonate. Fizionomia lor exprimă cu totul altceva decît aspectul obişnuit.

c) *Influențe derivative.* Afară de inhibiție ori excitație, societatea mai poate falsifica expresia emoțiilor noastre. F. Paulhan, într-o lucrare, *Les mensonges du caractere,*- a arătat cum se pot modifica manifestările noastre sufleteşti, dînd naştere la derivate sentimentale, la falsificări de caracter.

In lupta pentru existență, simularea stărilor noastre sufleteşti poate fi foarte utilă. Sinceritatea e o prescripție morală. Ea nu poate fi totdeauna o realitate psihologică. S-a zis că limbajul a fost dat omului ca să-şi ascundă gîndul. La fel, se poate spune că gestul ca şi expresia feței se utilizează de multe ori ca să ascundă adevăratele noastre stări afective. Avem interesul de' multe ori să arătăm sînge rece cînd sîntem foarte mişcați, altă dată să apărem emoționați cînd sîntem din contră plini de calm. E necesar adesea să jucăm calmul, indiferența, furia, înduioşarea, disprețul, cînd în sufletul nostru se petrec stări psihice .exact contrarii celor exprimate.

Expresia altor sentimente decît cele adevărate e o armă de luptă analoagă probabil cu simularea morții la unele animale în momentele de pericol. Minciunile de caracter, cum au fost numite, sînt indispensabile succesului în diferite ocazii. Sinceritatea în expresia emotivă e un lux pe care puțini indivizi şi-1 pot permite. Chiar cei mai candizi, mai cinstiți, nu se pot opri în o mulțime de împrejurări, de la manifestații exterioare care spun altceva decît ceea ce se petrece în forul lor interior. Trebuie să facem pe alții să creadă despre noi ceea ce voim să creadă, nu ceea ce sîntem în realitate. La unii, aceste modificări de expresii sînt ocazionale şi trecătoare. La alții însă, simularea devine un sistem. Aceştia adoptă o manifestare exterioară obişnuită, străină de adevărata lor personalitate. E ceea ce se cheamă de obicei o *poză.* Sînt oameni care pozează o viață întreagă diferite roluri sociale. Cutare avar va juca rolul omului caritabil, cutare temperament rece va trece drept sentimental ori înflăcărat, cutare caracter liniştit va întrebuința atitudini romantice. Putem împrumuta un tip, un model din societate, pe care cu bunăvoință reuşim să-1 reproducem. Există poze de situații şi poze permanente care devin de caracter, care transformă personalitatea nativă într-o alta. Există indivizi care adoptă în viață atitudini de eroi teatrali. Conduita lor e actoricească în fiecare moment. E ceea ce numim de obicei *cabotinajul* şi care constă în dramatizarea atitudinilor pe care le luăm în viață. Expresia emotivă e adecvată de obicei acestor poze.

d) *Influențe imitative.* In fine, sub influența altor persoane, imităm, printr-un fel de mimetism moral, expresia afectivă a altor persoane cu care venim des în contact şi care exercită asupra noastră un prestigiu oarecare. Copilul îşi modelează exteriorizarea supărării sau a bucuriei după aceea a părinților. Adulții imită, adesea, ticurile, reacțiunile, gesturile prietenilor ori rudelor cu care trăiesc împreună. Avem, de multe ori acelaşi rictus al gurii, aceeaşi mişcare a ochilor, aceeaşi expresie de indignare, de surpriză, de teamă ca a părinților ori a fraților noştri cu care am crescut împreună şi fiecare, involuntar, i-am imitat.

De toate aceste influențe trebuie să se țină seamă atunci cînd studiem expresia emoțiilor. Condițiile fiziologice şi legile clasice ale lui Wundt, Spencer or Darwin rămîn, desigur, valabile şi mai departe. Modificările sociale sînt împletite însă cu acestea, fiindcă omul n-a trăit niciodată singur. Ele completează condițiunile fiziologice. Prin intermediul lor, omul capătă rolul său natural în societate.

SOCIOLOGIA EDUCAȚIEI

K un lucru cunoscut că pedagogia, care a fost întrebuințată în organizațiunile şcolare şi în elaborarea doctrinelor pedagogice, de-a lungul secolului al XlX-lea, pedagogia lui Pestalozzi şi a lui Herbart, era mai ales de nuanță psihologică. Aceasta însemnează că ea dădea importanță, dacă nu excesivă, dar cel puțin primordială, individualității, plecînd de la o serie de idei, elaborate în secolul al XVIII-lea şi a căror culminantă se găsea în doctrina lui Kant. Perfecționarea personalității a fost idealul etic cel mai indicat pentru o operă pedagogică.

Pe timpul cînd îşi elaborau sistemele Herbart şi Pestalozzi, Europa începuse să fie frămîntată de o serie de curente sociale. Revoluția industrială din Anglia se produsese ; seria de consecințe sociale, în ceea ce priveşte deplasarea claselor, era întrucîtva realizată. Cu toate acestea, mişcarea socială era încă în stare rudimentară. In tot secolul al XlX-lea am avut a face cu cele mai puternice manifestări de curente sociale. Şi aceste curente sociale nu erau decît teoretizarea nevoii de reformă socială, pusă pentru întîia oară înaintea culturii omeneşti. Atunci, prin dezvoltarea enormă a doctrinelor democrate, realizate în cea mai mare parte prin legi democrate, şi ca o consecință a revoluției industriale, s-a realizat o serie de schimbări în structura economică, sub forma unei limitări a puterii capitalului. Aceste probleme generale, trebuiau să aibă o influență şi asupra pedagogiei. Şi această influență a adus ceea ce se cheamă acum, sociologia pedagogică. Pedagogia nu o mai concepem ca o disciplină, aplicată numai asupra sufletului copilului»

care să ţină seama de structura individuală a acestuia, considerat ca un fel de Robinson în insula sa. Educaţia e mai ales o funcţie socială.

Rezultatele acestei sociologii pedagogice le vom menţiona în linii foarte rezumative, ca să se înţeleagă metoda întrebuinţată, şi pentru a putea ajunge la o serie de rezultate mai practice.

S-a observat, din acest punct de vedere, că există o strictă corelaţiune între ceea ce se numeşte tipul social şi tipul ideal de om perfect. Dar idealul de om e o concepţie colectivă. Educaţia trebuie să-1 realizeze. însăşi concepţia, pe care o elaborase cu atîta străduinţă secolul al XVIII-lea şi filosofia lui Kant, concepţia de personalitate perfectă, ea însăşi este strîns legată de cerinţele mediului social, la un moment dat. Astfel se vede că etice societate are omul ei desăvîrşit. Nu există un tip etern de perfecţiune, ci numai desâvîrşire faţă de mediul social.

Dacă luăm tipul social cel mai primitiv, dacă considerăm, spre pildă, societatea indiană nord-americânâ SdU cea australiană, veţi vedea câ tipul social este legat acolp de trebuinţele societăţii în câre trăieşte. Tipul acesta este vlnătofuî perfect sau magul, în societăţile care se conduc după o ordine religioasă. Mai tîrziu, în societatea grecească, la Sparta, omul perfect era tipul bine educat ift-ziceşte, era aproape sportivul englez din zilele noastre. Mai tîrziu, in evul mediu, dacă avem în vedere educa-* ţiunea care se dădea în clasele bune, figura omului ideii era cavalerul, care trebuia să aibă o serie de discipUtte educative la îndemîna lui, cu care să poată realiza ceea ce clasa lui îi cerea să fie. Mai tîrziu, cînd apar doelritlele economice, cînd apare capitalismul, comerţul dezvoltat, atunci omul reuşit devine acela care este complet adaptat cerinţelor timpului, omul de afaceri, bancherul, financiarul sub toate formele. Vedeţi, prin urmare, că tipul ideal de om variază, în strictă dependenţă de tipul necesar al unei anume societăţi. Aceasta este de-ajuns pentru a se da o idee de dependenţa în care se găsesc sistemele edu, cative faţă de societate.

Dar mai este altceva. Copilul nu este — cum veţi veri dea îndată — acel animal asocial, cum credeau o serie de psihologi, pentru că găsim la dînsul' puternice ţendinţe către sociabilitate. Totuşi el nu are înnăscută sociabili-

tatea necesară conformării la mediul în care trăieşte. Nu este format ca să aibă virtuţile sociale necesare, spre a fi un bun cetăţean. Din acest element asocial pedagogia trebuie să tindă a face un element social, adică o celulă care să poată intra în armonia generală. Sociologul Durkheim întrebuinţează o formulă foarte expresivă pentru, a defini educaţia. El a spus : „Educaţia nu e decît socializarea copilului". Copilul, care la.început este departe de **a** avea trebuinţele necesare şi instinctele, prin care să se poată adapta mediului, devine încetul cu încetul o pastă mai plastică, care satisface nevoile societăţii, într-un anume moment, Aşadar educaţiunea trebuie privită ca o operă.de socializare a copilului.

Mai este ceva. Ceea ce constituie factorul de conser-**i** v^rVj asocietăţilor este transmiterea, din generaţie în gen^j**^eV**^\np^unijtor, '-datinilor, .prapţicilor care asigură **continuitatea** vieţii sociale. Este o' iniţiere, foarte asemănnătoare aceleia care se dă de magi acelora pe care îi in-, trqduceau **ţn** secretele religiqi lor. Această iniţiare este **eiŞuca**^uhea. Cei tineri erau chemaţi să li sg destăinui ia^că^; **secretele** cu .care să poată continua mai departe, tradiţia, şa le.**pfere,** formule de coeziune. Âcesţ factor de corişervai-e„**41** sqqietăţii este educaţia.. Generaţiile nu fac d^eî'ţ **şâ-şi** ţrarismită, **una.** aîţeia un. cuvînt de ordine care* d**^cH**, mc^ifică. amănuntele, păstrează în orice **caz** liniile maj-jjj aslgurînd dăinuirea grupului., Cei antici întrebuinţau, c^pbşcutul simbol al goanei, forţelor, al făcliei aprinse care **se** trecea din mîna celui obosit de fugă **în** mîna celui c^e.cu puberi proaspete se.ayînta în arenă. Acesta . e secretul educaţiunii : o generaţie insuflă celeilalte nevoia, de. conservare a societăţii*

.•;Ţpaţe, acestea, şînţ; idei:care circulă azi în.sociologie şi importanţa? pe care ştiinţele sociale o capătă din ce în ce mai mult a invadat pedagogia. Astăzi pedagogia consideră copilul din două puncte de vedere : psihologic, adică al perfecţionării personalităţii lui în raport cu structura sa individuală, pentru că nu orice educaţiune poate fi aplicată la orice fel de temperament; în al doilea rînd, pedagogia consideră educaţiunea ca o ajustare a copilului la mediul social de mai tîrziu. Pentru a putea continua opera generaţiunilor care au transmis făclia continuităţii.

Dacă trecem de la punctul de vedere general, teoretic, la realizări mai practice, găsim că observăţiunile de ordin abstract, pe care le oferă sociologia pedagogică, sînt confirmate de pedagogia practică. Iată, de pildă, Şcoala muncii, care a apărut aproape simultan, diferenţiată în două curente. Unul în America, al cărui iniţiator a fost filosoful pragmatist Dewey, iar altul, manifestat în Germania şi legat de numele pedagogului Kerchensteiner.

Cum a ajuns Dewey lâ concepţia şcoalei muncii şi cum a ajuns mai ales la principii de ordin sociologic ? Dewey povesteşte că odată, mergînd la un magazin cu furnituri şcolare, a cerut mese de lucru, deoarece, ca un principiu de educaţie, avea şi lucrul manual. A intrat deci în magazin şi a cerut un astfel de pupitru. Negustorul i-a răspuns : „ştiu ce cereţi d-voastră; d-voastră cereţi material de lucru, dar nu facem decît materialul de ascultat".

Altă dată, acelaşi Dewey, trecînd pe stradă, a văzut o firmă, pe care scria : „Şcoală de nataţiune". Şi, cum americanul este sportiv, s-a gîndit să capete cîteva lecţiuni de nataţiune. Se aştepta să vadă un basin în care să înoate copiii, sub direcţiunea unui înotător priceput. Dar, în loc de aceasta, a găsit o clasă ca oricare alta, cu pupitre, în care erau ciţiva copii. Profesorul îi întreba : „Ce faci ca să înoţi ?" Copilul răspundea : „Mă bag în apă".

' —\ Şi pe urmă ce faci ?

— Dau din mîini.

Dewey a ieşit indignat şi a spus : ceea ce se petrece cu această şcoală de nataţiune se petrece în general în şcoala noastră ; prea multă teorie pasivă şi în schimb nimic practic.

Atunci, cu psihologia caracteristică americanului, care colorează puternic pînă şi concepţia vieţii, Dewey por^neşte sistemul pragmatist: ceea ce are importanţă pentru el în viaţă este acţiunea. Pentru că în fond omul este un „homo faber" ; trebuie să se adapteze mediului, trebuie să se asimileze ambianţei. Şi. pentru aceasta are două mîini înainte de toate.

Acest punct de vedere pragmatist îl aplică în educaţiune, care trebuie să fie un preexerciţiu pentru o activitate creatoare. Copilul trebuie să lucreze, iar nu numai să asculte ; trebuie să se adapteze mediului, să fie uri colaborator activ al acestui mediu.

Natural, această concepţiune pragmatistă este pe urmă completată prin concepţiunea funcţională a educaţiunii. E necesar să facem din fiecare aptitudine sufletească un mijloc de reacţiune, care să corespundă unei anumite funcţiuni biologice în viaţă. Atunci obiectul de învăţămînt pe care-1 predăm trebuie să fie prezentat sub lumina utilităţii lui în viaţă.

învăţăm de obicei istoria ca o serie internjinabilă de date şi de nume, fără ca ea să servească la nimic, decît să mobilizeze inutil capul copilului. Istoria- trebuie predată altfel : să arătăm copiilor că ea nu este decît reprezentarea, repetată de-a lungul timpului, a unor factori sociali, existând şi astăzi în societate. Pentru Dewey istoria nu este altceva decît exemplificarea virtuţilor cetăţeneşti, învăţăm o serie de operaţiuni matematice pentru viaţă. Matematica economiseşte o serie de experienţe, care s-ar putea reproduce la infinit, dacă n-am avea o formulă generală. La fel cu geografia. Nu e necesar să fie numai o înşirare de localităţi, ci ea trebuie să aibă o utilitate practică, aceea de a cunoaşte diferitele puncte în care va trebui să ne deplasăm, pentru a cunoaşte mediul fizic în serviciul activităţii noastre.

Dacă pedagogia lui Dewey este funcţională şi pragmatistă, adică dacă trebuie să ajungă să realizeze idealul care este adaptarea omului la mediu, acest mediu este înainte de toate mediul social. Omul trebuie să se adapteze mediului social al timpului său, în care să fie un cetăţean activ şi creator. Astfel, de la concepţiunea pragmatistă, funcţională ajungem la adaptarea la mediul social. Fiecare om trăieşte într-o societate dată la a cărei evoluţie contribuie, al cărui ideal de perfecţionare trebuie să-1 ducă mai departe. Prin urmare, supremul ideal funcţional trebuie să fie să corespunzi unui anumit mediu social.

Aceeaşi idee, aproape identică, o regăsim la Kerschensteiner cu o singură deosebire : Kerschensteiner face o aplicaţiune mai strictă a aceluiaşi principiu, a aceluiaşi postulat. El insistă mai mult asupra necesităţii, care apare în Germania, de a educa pe ucenic, de a-i da o anumită perfecţionare, insistă asupra necesităţii alegerii unei profesiuni în viaţă şi a perfecţionării în acea profesiune.

Pentru ca să putem aplica sistemul la pedagogie, trebuie să ne dăm seamă dacă copilul este într-adevăr apt de a primi această educaţiune, cu alte cuvinte dacă se găsesc în el anumite aptitudini sociale. Este copilul animalul asocial complet, cum credea romantismul, de acum două-trei decenii, sau cum credea şcoala de criminologie a lui Lombrozo, după care copilul este o brută crudă, un fel de reeditare a omului primitiv, de la aurora civilizaţiunilor ?

Astăzi ideea despre primitiv este mult schimbată. Chiar dacă ar fi adevărată teoria lombroziană şi a lui Stanley, după care viaţa copilului repetă exact viaţa civilizaţiunilor primitive, cele din Australia, prezintă un om complet conformist cutărui mediu social, mediu care îl obligă să evite orice fel de deviaţie în ceea ce priveşte viaţa colectivă. Prin urmare, chiar dacă identificăm, după o metodă foarte discutată, viaţa copilului cu viaţa primitivului, ajungem la concluzia că acesta nu este aşa de asocial, cum s-ar crede. înainte de a purcede la măsuri de ordin practic, este necesară elaborarea unui fel de sociologie infantilă. Şi lucrul s-a făcut. Avem în această privinţă un articol mai vechi al lui Gabriel Tarde asupra psihologiei infantile. Anume, Tarde credea că viaţa socială a copilului, foarte reală, este totuşi complet deosebită de viaţa socială a adultului. Mai pe urmă, o serie de cercetări mai exacte au arătat că viaţa socială a copilului este, în cea mai mare parte, asemănătoare cu viaţa socială a omului matur. Iată, de pildă, în ceea ce priveşte jocul — şi avem în această privinţă o serie de cercetări extrem de interesante ale unui cercetător belgian Varendonck : *Recherches sur les societes d'enfants,* în care acesta arată că cea mai mare parte din jocuri nu sînt decît schemele prealabile a ceea ce are să fie viaţa socială de mai tîrziu. Există în jocurile copiilor raporturi de ierarhie : un copil este împărat, altul haiduc, altul şef de bandă, deci o diferenţiere pe ranguri. Apoi se manifestă existenţa unei serii de tagme sociale. Sînt clase sociale în jocurile copiilor şi Varendonck arată fel de fel de exemple de această diferenţiere politică.

Din toate teoriile care s-au emis asupra jocului, cu siguranţă că cea mai acceptabilă este aceea a lui Karl Groos, după care jocul este o preparare pentru viaţa serioasă, este un preexerciţiu al vieţii. Copiii care s-au ju-

cat — şi lucrul s-a verificat experimental — sînt cetăţenii cei buni; copiii cari nu se joacă, acei palizi, acei izolaţi, mofturoşi, fac pe neconformiştii, pe neurastenicii, pe solitarii, nu sînt buni cetăţeni. Copilul care s-a jucat este un viitor element social şi creator efectiv în societatea sa.

Veţi spune că jocul dispare. El totuşi lasă urme, lasă predispoziţiuni de educaţiune socială. Saint-Marc Girardin, vorbind despre cultura clasică spunea o vorbă foarte spirituală, relativ la învăţarea limbii latine : „Je ne demande pas â un honnete homme de savoir le latin, il me suffit qu'il l'ait oublie". Nu e nevoie ca fiii noştri să se joace tot timpul, îmi e de ajuns ca să se fi jucat odată, căci aceasta le lasă predispoziţiuni, chiar cînd au uitat şă se mai joace.

Dacă trecem la celelalte activităţi ale copilului, la activităţile serioase, constatăm imediat fenomene de relaţiuni interpsihologice. Copiii au prieteni, se leagă unul de altul după afinităţi. Deci ei nu sînt aşa de asociali cum s-a pretins. Mai mult decît atît, există în viaţa copilului fenomene de tiranie a masei contra individului nesocial şi care se exercită asupra copilului, luat individual. De pildă, constatăm anume reacţiuni de cruzime faţă de copiii izolaţi. Copiii solitari sînt persiflaţi, sînt batjocoriţi de masa cealaltă, a copiilor normali. Acelaşi rîs este exercitat asupra acelor care apar într-o uniformă caraghioasă, câre-i desemnează ca neconformişti. Copiii îi ironizează, îi găsesc ridiculi şi întrebuinţează rîsUl „comme une brimade sociale-', cum zice Bergson. Se constată chiar cruzime, din punctul de vedere al sancţiunii sociale, la copii, care merg atît de departe încît îşi bat joc de estropiaţi, de schilozi, ori de cei mai bătrîni decît dînşii. Ne aducem aminte cît de rizibil era colegial nostru de clasa [a] III-a care aVea mustăţi.

Altă dată se pot exercita chiar fenomene de sugestiune a maselor asupra copilului, de pildă fenomenul foarte cunoscut şi foarte trist în acelaşi timp al sinuciderii 'unui copil sub impresiunea mulţimii celorlalţi. Intr-un roman de Andre Gide, *Les Faux mpnnayeurs,* se descrie un fenomen patologic foarte interesant: cum o clasă întreagă aduce la sinucidere un copil irascibil, nervos, emotiv, numai prin faptul că a exercitat un şantaj asupra lui, uri şantaj care constă din a spune că n-are

curajul să se sinucidă. Această presiune exercitată zi de zi asupra copilului a determinat sinuciderea lui în plină clasă. Altă dată, printr-o sugestiune de masă, s-au constatat fenomene de halucinaţîune colectivă, copii cari aii, avut viziuni. Altă dată, în fine, se constată apucături criminale de furt, de asasinate, care se exercită numai prin presiunea mulţimii celorlalţi copii. In *Confesiunile* lui Jean-Jacques Rousseau, este un episod în care autorul, care era la o şcoală de ucenici, se ducea în fiecare zi şi fura fructe dintr-o grădină, deoarece colegii săi de atelier îl împingeau să facă acest lucru, printr-o şugestiurie care-1 acapara, prinţr-un fel de autoritate a mulţimii. Şi mergea să fure fructe, deşi el nu mînca, ci Ie dădea celorlalţi.

In romanul lui Gpttfried Keller, *Der grune Heihrich,* se; găsesc de aserneiji o mulţime de episoade asupra înclinaţiunii copilului către |ur'ţ şi Infracţiune, şub presiunea niasei.

.. Nu mai **pomenesc** de cazurile colective de isterie, pe care'le descriu unii pedagogi, şi mai ales de influenţele de siigestiune. **ale** masei, **în** ceea ce priveşte moda.

Povesteşte Friţz Giese că, într-un moment dat, & şcoala'**din** Sţjhoheijerg, copiii se tatuau, îşi aplicau un fier rbsu, numai din! modă, numai pentru a constitui 0 emblemă, colectivă.

.•'..Di.it toate acestei'.exgrn'ple..."se poate vedea cum copilul nu. este un animal, asocial şi' că sufletul lui este **perfec**tibil, din punctul de vedere al. educaţiunii.sociale., Câ nu ne adresăm în pustiu cînd preconizăm educaţiurtea socială Je] pentru câ găsim o serie de atitudini virtuale, iar altele realizate în'copil şi care îndreptate bine, pot face dintr-însul uri Viitor bun cetăţean.

Ce trebuie să facă pedagogul, pentru ca să obţină din copil un animal socializat?

In această privinţă, avem două grupuri de probleme : avem educaţia sociaiă generală, sau formală, care caută să obţină din copil formaţiunea aptitudinilor generale, eterne, formale, apriorice, care există în fiecare grup, şi anume : spiritul d0 solidaritate, de disciplină, de ordine, tendinţa de a căuta şi găsi valori comune cu ceilalţi, educaţiune sociologică am zice. Apoi mai este altă educaţiune, mai specială, politică, în care copilul trebuie adaptat la mediul lui specific, la o anumită societate din care

face parte, la problemele de ordin economic, politic, profesional, ale tipului social, în care s-a născut şi în care trebuie să trăiască. Deci două grupuri de probleme : formarea copilului, din punct de vedere sociologic, gerteral, adică pentru a fi apt să trăiască în orice societate, chiar dacă s-ar muta într-o altă ţară şi pe urmă formarea pentru materia unei societăţi anumite, în care trăieşte.

In ceea ce priveşte educaţiunea socială generală, ceea ce defineşte spiritul vieţii colective sînt mai ales două caractere esenţiale. Viaţa socială se impune individului oarecum din afară, dintr-un fel de coerciţiune. Societatea nu ne permite să avem o serie de capricii individuale, ci ne impune un ideal, o anume religie, un anume limbaj, **o** anumită modă, care vine din afară şi pe care trebuie sa le respectăm. Pentru ca să **putem** face din copil un element social din acest punct de vedere, trebuie să asigurăm două virtuţi : Spiritul **de** disciplină **şi, în** al doilea rînd, ideea de sancţiune, contactul cu **ceea** ce **Va fi** mai tîrziu, presiunea, coerciţiunea **Socială.** După **aceea, a** doua virtute a societăţii este ca oamenii **să** se considere oarecum legaţi de aceleaşi **Valori** comune, **să respecte acelaşi** ideal, aceleaşi instituţii, sâ **fie solidari** unii cu alţii.

Cum vom face pe copil să devină cetăţean disciplinat, să se desprindă cu aceste elemente de ordine, **fără** de care **orice** viaţă socială **este** imposibilă? Mai ales că viaţa copilului se caracterizează printr-o instabilitate **permanentă** de umoare. Căci copilul **aci** este bine **şi** aci **este** rău dispus ; aci iubeşte, **aci** urăşte ; azi **îi** place o jucărie, mîine o zvîrle.

Instabilitate de dispoziţie, ritm foarte capricios **ăl** tensiunii sufleteşti, iată caracteristica copilului. Cum ajungem să putem aplica **Virtuţi** contrarii acestei instabilităţi ?

Cum vom face ca el să fie ordonat, consecvent, să aibă spirit de continuitate în acţiunile sale, calităţi care vor face mai tîrziu din copil, un membru util societăţii ? Noroc este că există şi cealaltă faţă a medaliei şi dacă copilul este instabil are alte însuşiri, prin care putem pătrunde în viaţa lui intimă. Acest caracter este sugestibilitatea enormă a copilului.

Guyau observă că intr-o privinţă copilul este asemănător unui halucinat. Copilul primeşte, fără critică, fără opoziţiune, tot ce vine de la o influenţă puternică, din

afară. Lucrul a fost dovedit experimental. Avem **o** foarte amuzantă experienţă a lui Binet şi Henry : ei prezentau copiilor o serie de linii de o anumită dimensiune. Copiii îşi întipăreau în minte dimensiunile acestor linii, care apoi erau amestecate cu altele de alte dimensiuni. Erau rugaţi să caute primele linii şi copiii le găseau uşor. Era de ajuns însă o singură întrebare ca să-i turbure şi anume : „Sînteţi siguri că acestea sînt liniile ?" Şi atunci 89 la sută greşeau, nu mai recunoşteau liniile. Era deci o simplă sugestiune de îndoială foarte uşoară, pentru ca elevul să nu mai fie sigur de ceea ce ochii lui indicau ca sigur cu o clipă înainte.

Aşadar, există o anume susceptibilitate în viaţa copilului şi pe aceasta trebuie să **o** utilizăm, pentru a forma spiritul lui de disciplină. Şi anume cum ? Printr-o afirmaţiune — cel puţin în prima vîrstă a copilăriei — categorică, a principiilor educative.

Există dacă nu o prejudecată, dar oarecum **o** idee preconcepută, că sînt foarte utile în pedagogie discuţiunile cu copiii. Da, dar aceasta numai de la **o** anumită vîrstă, căci la început, tocmai pentru a favoriza această susceptibilitate, credinţa categorică este mult mai utilă, pentru a împiedeca ca în sufletul instabil al copilului să se producă o anarhie morală.

Disciplina şcolară trebuie să se bazeze pe acest categorism apodictic al autorităţii pedagogului, fără însă ca acesta să fie un tiran, să terorizeze o clasă. Totul depinde de talentul lui personal. Trebuie să aibă autoritate disciplinată, hotărîtă, iar nu şovăitoare, care ar putea da naştere anarhiei de care vorbeam.

Natural că disciplina e una şi frica de pedeapsă alta. Profesorul trebuie să evite, cît se poate, teroarea. Trebuie ca autoritatea lui să fie primită benevol de şcolari. In această privinţă, regule pedagogice nu se pot da, pentru că toate depind de arta cu care se comportă profesorul în clasă.

In ceea ce priveşte ideea de sancţiune pe care copilul trebuie să o deprindă ca o consecinţa firească a greşelii, ajungem la discuţiunea noţiunii de pedeapsă. S-a spus că rolul csl mare al pedepsei este de a fi exemplificativă, adică de a da un exemplu care să paralizeze pe cei care ar avea poftă să reînceapă. Această utilitate a pedepsei, aplicată pedagogiei sociale, este discutabilă, pentru că

una este frica pedepsei şi alta fapta bună, din punctul de vedere al moralei libere, autonome.

Frica nu e întotdeauna un remediu. Nu e un remediu nici faptul că mă aşteaptă un pericol pentru o anume acţiune a mea. Sînt o mulţime de profesiuni, în care viaţa este în pericol şi totuşi omul se îndreaptă spre ele de bună voie. De pildă marinarul, care-şi expune zilnic viaţa, minerii, care lucrează în mine cu grisou. Cu toate acestea, lucrează în acel loc de primejdii nu siliţi, nu de frica unei pedepse, ci pentru exercitarea meseriei lor. Puterea de exemplificare a pedepsei, pentru pedeapsă, nu e atît de efectivă. Ceea ce trebuie să urmărim prin represiune este restabilirea prestigiului social, diminuat prin infracţiunea şcolară. Dacă prestigiul rămîne micşorat şi nu se reacţionează prin pedeapsă, autoritatea întreagă a legii şcolare este scăzută, de aceea pedeapsa trebuie să tindă la restabilirea prestigiului clasei.

Cum trebuie să fie pedeapsa, pentru ca să dezvolte în copil nevoia sancţiunii sociale, iar nu tirania pedepsei ?

în primul rînd, pedeapsa trebuie să fie obiectivă, copilul trebuie să simtă că l-am pedepsit, pentru că a intrat în conflict cu o anumită lege, care e mai mare decît dînsul, care-1 depăşeşte, care e a societăţii întregi. Nu pentru că am fost nervoşi, ori din comoditate, ori din egoism, ci pentru că pedeapsa trebuie să aibă o justificare obiectivă.

în al doilea rînd, este nevoie ca pedeapsa să fie în concordanţă cu opinia publică a clasei, adică cu a acelor buni din clasă. Dacă pedeapsa ar fi oarecum neînţeleasă de clasă, n-ar avea eficacitatea necesară, căci ar cădea asupra unui mediu care nu o înţelege. Un mediu nu înţelege ideea de sancţiune decît cînd o aprobă.

Unii pedagogi au emis părerea că pedeapsa, pentru ca să fie într-adevăr folositoare, pregătitoare pentru mentalitatea socială a copilului, trebuie să fie dictată de clasa însăşi. E vorba de cunoscutele şi faimoasele tribunale de şcolari, în care judecători sînt înşişi ei. Unii fac pe procurorii, susţinînd un adevărat rechizitoriu, alţii fac pe avocaţii.

Oricît ar fi de moderne aceste tribunale şcolare şl prin aceasta seducătoare, ele prezintă multe inconveniente : în primul rînd, strică aceea ce vor să restabilească, adică autoritatea pedagogului, a şefului clasei, care rămîne ca un factor neglijabil şi indiferent, ca un factor inutil în viaţa clasei, care se desfăşură şi fără el. Dacă este just şi adevărat că pedeapsa trebuie să fie în proporţie cu infracţiunea, experienţa, aşa de mică a copiilor, va face ca însăşi pedeapsa să nu fie dată cu tactul necesar pentru aplicarea acestei pedepse. Aşa încît, voind să se remedieze o încălcare de regulă socială, tribunalele şcolare nu fac decît să strice mai mult simţului de autoritate şi prin aceasta să aducă în clasă un spirit scăzut de moralizare, care face din ea o mulţime inferioară, dezordonată, prea individualistă, lipsită de raţiune etc.

Regula generală, pe care am observat-o în privinţa pedepsei, anume ca ea să fie obiectivă, înţeleasă de toată clasa, trebuie să fie respectată şi cînd e vorba de sancţiunile pozitive, care constituiesc pe urmă noţiunea de succes în societate.

Ceea ce am spus despre pedeapsă, este valabil şi pentru recompensă.

Spuneam că al doilea fapt este solidaritatea.

Spiritul de solidaritate se poate obţine la copii în două feluri. Se poate obţine prin mediul social şcolar din care face parte, şi mediul social este societatea în care trăieşte şi se dezvoltă copilul. In al doilea rînd, prin instrucţiunea socială care i se va da.

In ceea ce priveşte mediul social şcolar, spre deosebire de mediul familiar, n-are acea afectivitate, pe care copilul o găseşte acasă. El se mai deosebeşte şi de grupurile de prieteni, pentru că prietenii sînt selectaţi după afinităţi, după preferinţele lui sentimentale, pe cînd mediul şcolar, asemenea mediului social de mai tîrziu al societăţii, este inspirat de acea abstracţiune rece a unei ordini care domină indivizii. Mediul şcolar, asemenea mediului social, prepară pe copil pentru viaţa socială.

Care sînt mijloacele de a prepara mediul şcolar, colectiv, solidar ?

In primul rînd, printr-o regulă, pe care am enunţat-o cam aşa : profesorul trebuie să creeze, ori de cîte ori poate, în sînul clasei sale, o stare de mulţime. Niciodată •o societate nu e mai puternic închegată, mai coeziv legată, decît în stările pe care le numim în psihologia socială stări de mulţime, stările în care individul dispare •ca persoană şi e contopit într-un fel de elan social. Sînt

faimoasele, mulțimi care apar la festivități, în stările de panică, de revoluțiune, mulțimile care se formează delirante pe străzi, încălzite de cuvîntul magic al unui orator. Sînt mulțimile care topesc complet spiritul individual al cuiva.

Cum putem obține stările de mulțime în clasă ?

Poate să o facă profesorul, cu ocazhmea diferitelor obiecte de învățămînt, cînd predă istoria și comemorează pe un om mare, cînd vorbește de spiritul colectiv al unei națiuni. Toate acestea, după talentul natural, pot crea un curent de entuziasm, făcînd din toți copiii o pastă omogenă socială, în care copilul se simte integrat și astfel solidaritatea socială se naște încetul cu încetul.

în al doilea rînd, spiritul solidar al copilului, adică sentimentul că face parte dintr-un grup social și că trăiește bine integrat în acest grup, se poate provoca cu ocaziunea pedepselor colective. Trebuie să simtă copilul că oricît ar exista individual, el este legat de un determinism social mai mare decît el. Trebuie să simtă că vina nu este numai a lui, dar a întregului corp din care face parte, a clasei sale* a mentalității clasei, a ideilor care circulă în acea clasă. Micșorarea valorii pe care o are clasa este influențată de anume greșeli, ale fiecărui copil în parte. Astfel fiind, este necesar ca pedepsele și recompensele să fie oarecum colective, să existe o recompensa pentru meritele întregii clase, prin fapta unui individ și invers, să se pedepsească o întreagă clasă din fapta unui individ. Natural, că va trebui să se facă o diferență cînd este cazul de o faptă pur individuala, sau de un fapt determinat de atmosfera generală, care plutește în mediul școlar, din care copilul face parte.

Mai este necesar, din cînd în cînd, să se stabilească bilanțul moral al întregii clase, adică să se stabilească contul de profit și pierderi, din punctul de vedere al comportării întregii clase, **fața** de regula școlară ; să se stabilească ce e meritoriu și ce nu, să se precizeze care sînt abaterile în contra regulamentului.

Spuneam mai sus că societatea se caracterizează prin continuitatea generațiilor. Pentru a stîrni spiritul de solidaritate, iată încă o nouă regulă de pedagogie socială : a ține viu spiritul de continuitate socială în clasă. Profesorul e dator să spuie ce au fost generațiunile trecute,, care au fost elevii distinși, meritele lor în societate și

cum s-au conformat mediului lor de viață. Prin aceasta, copilul de astăzi cunoaște copilul de ieri și continuitatea generațiunilor se păstrează prin elementul comun, care este profesorul. în afară de aceasta, sînt foarte necesare societățile postșcolare. Le vedem apărînd și în societatea noastră, în toate părțile. Foști colegi, comemorează, din cînd în cînd, un anumit număr de ani decînd au absolvit școala.

Elevii actuali văd pe premergătorii lor.

Se mai pot indica și alte mijloace de solidaritate școlară : de pildă, excursii școlare împreună cu profesorii, asociațiuni școlare, asociațiuni de gimnastică, de sport, care formînd o serie de conglomerate, creează încă o serie de tipuri sociale, prin care se ajunge la spiritul de solidaritate.

Același spirit se poate trezi și pe calea instrucțiunii.

Amintesc că cele .două materii, care ajută mai mult la formarea educațiunii sociale, sînt instrucția civică și sociologia și în al doilea rînd învățămîntul istoriei.

în ceea ce privește învățămîntul istoriei, el trebuie făcut în anume fel. Trebuie să se renunțe la vechile metode de înșirare de bătălii, de acțiunile personale ale unor monarhi și de realizarea unei date care însemnează încheierea unui tratat. Astăzi istoria nu mai e prezentată cum era inainte și cînd se arăta, de pildă, că Luther singur a făcut reforma, fără nici un fel de colaborare socială, că Napoleon a creat tot ceea ce a creat prin simpla putere a geniului său, sau Ludovic al XlV-lea la fel, că singuri indivizii eminenți au creat ordinea socială, fără concursul popoarelor și claselor sociale de care erau înconjurați. Studiem astăzi istoria mai mult sub aspectul instituțiunilor, adică al acelui spirit colectiv anonim care încetul cu încetul își realizează randamentul, formînd momentele caracteristice ale istoriei. Acest spirit colectiv trebuie să-1 simtă copilul ca spirit social, ca spiritul normelor sociale generale care în fiecare moment realizează în mod concret faptul istoric.

Aceste cîteva considerațiuni, mai mult de ordin teoretic, au căpătat astăzi o serie de realizări în pedagogia contemporană din țările cele mai înaintate din punct de vedere pedagogic, în Germania și America.

Avem în Germania realizări de educațiune socială sub forma acelor „Freie Schulgemeinde", de care vorbesc în

special P. Gheeb şi Georg Wynecken, la Wickersdorff bei Saalfeld şi comunitatea şcolară, pe care a format-o Hermann Lietz la Haubinde în Turingia, comunitatea şcolară — *Landerziehunsheim* — care aminteşte pînă la oarecare punct de utopiile din doctrina socială a secolului trecut, falansterele lui Fourier — unde copiii trăiesc în comunitate cu profesorii lor. Sînt două tipuri de aceste şcoli ; este tipul Haubinde din Turingia, care lasă puterea in persoana profesorului şi unde profesorul este un fel de monarh care conduce comunitatea şi este tipul „Freie Schulgemeinde", unde profesorul are un rol şters. Comunitatea şcolară se conduce absolut democratic. Există o adunare a şcolarilor, ea decretează măsurile şi chiar legile după care se conduce comunitatea. Aceeaşi adunare este chemată să dea funcţionari şi chiar să decreteze pedepse. Există un program de activitate şi un program de sancţiuni emanat din democraţia şcolară astfel constituită. Astfel de şcoli mai găsim la Odenwald, la Oberheimbach şi aceea a lui Berthold Otto, la Lichterfelde, lîngă Berlin.

In ceea ce priveşte tipul american, el este şi mai înaintat decît tipul german. Tipul american este cunoscut sub denumirea de „School cityes* şi prezintă organizarea unei republici democrate aproape identice cu societatea americană. O profesoară, conducătoare a unei asemenea şcoli, întrebată fiind de metoda ei de conducere, a răspuns că şcoala se conduce de opinia publică a şcolarilor.

Dacă în Germania funcţionarii şcoalei, care sînt tot elevi, sînt responsabili către profesor, în America avem un tip şcolar complet democratic în care funcţionarii şi acei care conduc comunitatea sînt răspunzători nu către profesori, ci către proprii lor alegători, ceilalţi şcolari, —• care i-au ales la conducerea şcoalei.

Sistemul din aceste „schooi-cityes" a fost aplicat şi în Elveţia de cunoscutul pedagog Forster, care afirmă că a obţinut foarte bune rezultate, cel puţin în două-trei stabilimente şcolare foarte cunoscute. Natural că asupra acestor realizări trebuie să fim foarte precauţi pentru că, dacă există ceva achiziţionat în pedagogia sociologică, este tocmai faptul că fiecare instituţiune şcolară trebuie să ţină seama de mediul specific naţional şi ceea ce poate conveni comunităţii americane nu poate conveni celei româneşti. Trebuie să adaptăm tipului social din care facem parte posibilităţile de educaţiune socială şcolară.

Spuneam odinioară că educaţiunea socială poate fi de două feluri : generală şi specială. Pînă acum ne-am ocupat de educaţiunea generală formală. Există însă şi o educaţiune socială ceva mai puţin ideală, mai puţin universală, relativă la bazele educaţiunii cetăţeneşti, care se referă la un anumit tip social în ceea ce are mai concret, adică la organizarea economică, profesională şi politică.

In ceea ce priveşte educaţiunea politică cetăţenească, avem un bogat material adunat tocmai în acea şcoală a muncii de care vorbeam, reprezentată de Kerschensteiner.

Pe vremea cînd scria Kerschensteiner, ideea selecţiunii profesionale în şcoli nu era destul de dezvoltată. Astăzi s-ar putea adăoga unele selecţiuni profesionale in şcoli între copii după verificarea şi examenul prealabil al unui medic sau al unui institut.

Kerschensteiner propunea — pentru formaţiunea conştiinţei profesionale — în primul rînd — o prelungire a şcoalei primare în care să se predea mai mult învăţămînt civic decît pînă acum şi, în al doilea rînd, formarea unei şcoli complementare, după şcoala primară sau după şcoala rurală, sau şcoli profesionale de ucenicie, şcoală complementară în care ucenicul şcolar să capete elemente generale asupra profesiunii lui, asupra învăţămîntului civic, asupra îndatoririlor politice ce i le impune mediul din care face parte. Aceste şcoli complementare trebuie să aibă un program în care să se aibă în vedere următoarele : învăţămîntul profesional, aşa cum se face astăzi, duce la un fel de atomizare a societăţii : fiecare ucenic învaţă numai profesiunea lui şi-şi creează un fel special de a vedea întreaga societate, toată societatea reducîndu-se la ceea ce face el. Cizmarul consideră întreaga societate ca avînd o unică utilitate : cizmăria. Croitorul la fel, medicul la fel. Kerschensteiner susţine că trebuie armonizată ideea de profesiune cu interesul general al societăţii, profesiunea trebuie să intre în cadrul organizării generale din care face parte, şi ucenicul trebuie să înţeleagă complexitatea organelor vieţii sociale în care reprezintă numai o anumită parte. Acest învăţămînt însă trebuie să se armonizeze cu întregul tot social.

Apoi, susţine el, trebuie accentuat învăţămîntul civic care în şcolile româneşti este din ce în ce mai mult neglijat, ajungînd pe acelaşi plan cu caligrafia, desenul şi muzica şi de multe ori chiar şi mai puţin important pen-

tru că dexteritățile mai aduc un element estetic de plăcere, pe cînd învățămîntul civic, aşa cum se face astăzi, nu e decît o enormă plictiseală. învățărnîntul civic trebuie făcut aşa ca să intre în preocupările egoiste ale copilului, prinzîndu-l prin ceea ce-l interesează în mod egoist. în şcolile de ucenici, de pildă, se va insista la început asupra ceea ce interesează profesiunea lui, legăturile cu celelalte profesiuni şi încetul cu âncetul să se alunece spre învățămîntul civic general. în afară de aceasta, învățămîntul civic trebuie făcut în mod plăcut prin permanente comparații cu viața reală, cu exemple vii din profesiunea ucenicului, pentru a se arăta complicațiunea vieții sociale şi a-l duce astfel spre concepțiunea generală a statului.

Apoi, mai trebuie propus în şcolile complementare istoria propriu-zisă, făcută în aspectul ei instituțional din care să putem extrage anumite învățăminte sociale pentru viața colectivă în general.

Kerschensteiner mai propune şezători, în care să se explice copilului organizațiunea vieții sociale a statului din care face parte. Apoi case de economii mutuale, care ar avea de obiect şi de scop de a deprinde pe copil cu solidaritatea economică. Odată, un copil ucenic spărsese o oglindă care costa 10 mărci aur şi n-avea cu ce să o plătească : oglinda a fost plătită solidar de copii. La Miinchen, s-a inaugurat o Casă mutuală şcolară pentru a dezvolta spiritul de mutualitate, de ajutor reciproc, pentru ajutorarea celui sărac, celui bolnav. Apoi, educațiunea prin asociațiunile tinereşti care s-ar înființa independență oarecum de şcoală, la care profesorii ar da concursul lor, ar oferi sala de întruniri, ar prezida întrunirile, ar canaliza această viață şcolară. în fine, sînt celelalte instrumente sociale care perfecționează educațiunea civică, instrumente sociale străine de şcoală, cum ar fi bibliotecile, muzeele etc.

Nu vom încerca o pedagogie românească în care să putem arăta avantajele şi desavantajele sistemului şcolar actual, căci ar trebui o serie de cercetări, dar vom face totuşi cîteva observațiuni de ordine generală asupra noțiunii de educațiune socială şi asupra profitului pe care l-am putea trage din aplicațiunea mai entuziastă, mai idealistă a acestui concept.

Din examinarea, chiar superficială, a structurii noastre sociale de astăzi, din punctul de vedere al aptitudinilor sociale, putem ajunge la concluziuni mai degrabă pesimiste.

Societatea românească, în faza actuală, nu prezintă nici un tip social de societate individualistă în care totul să plece din inițiativa particulară, respectînd ceea ce este social, dar oferind puterea sa de colaborare personală cum e în Anglia.

In acelaşi timp, societatea noastră nu este nici o societate colectivă în care spiritul de disciplină, spiritul de ordine să domine ca în Germania.

Dacă nu avem spiritul individualist şi nici spiritul colectiv, aceasta cred că este datorit neglijenței operei de educațiune şcolară.

Dacă această afirmațiune oarecum pesimistă mi se pare pînă la oarecare punct îndreptățită, să afirmăm că există totuşi la noi o anume opinie critică socială. Concepem şi criticăm enorm. Deci o lipsă totală de opinie publică nu există la noi. Dar dacă constatăm o opinie publică pur platonică, descoperim în acelaşi timp o lipsă de realizare în viața practică a ideilor, pe care fiecare le formulăm în forul nostru interior, dar prea rareori avem curajul să le afirmăm în afară. Există un fel de abulie socială practică.

Avem perfecta concepție de ceea ce este rău sau bine, dar numai din punct de vedere intelectual. Ca să ajungem la acțiune nu putem ; căci există o stare perpetuă de resemnare, de stoicism social.

Asistăm la o descurajare completă a omului plictisit de viața politică, pentru că, deşi concepe ce ar fi bine, în mod conştient, nu vrea să realizeze deoarece funcțiunile active sînt paralizate. Aceste funcțiuni active mi se pare că ar putea fi stimulate, canalizate, excitate printr-o anumită educațiune socială. Şi ceea ce ne lipseşte, pentru a înlătura defectele pe care le avem şi pentru a pune mîna la lucru, este înainte de toate educațiunea. Sîntem rău crescuți. Nu există reguli sociale de educațiune. E o neglijență definitivă în această privință. Românul se prezintă în societate printr-un fel de aptitudine naturală, instinctivă, care uneori e fericită alteori nu. Nimic nu s-a făcut în această privință. Vechea critică junimistă a deosebirii dintre formă şi fond este încă din nenorocire

justificată, forma nu poate să devină fond decît printr-o operă de educațiune. Educațiunea făcută de popoarele occidentale, acele minuni de autonomie spirituală în rîndul națiunii, ar putea contopi şî acest dualism tragic din viața noastră socială : pe de o parte, concepțiunea intelectuală justă, dar pe de alta o realizare minimă, mizeră. Contribuind la această operă de educațiune, am face cea mai puternică şi mai adevărată operă democratică.

NOTE

Volumul de faţă cuprinde opt din cele nouă titluri ale cărţii lui Mihai Ralea *Ipoteze şi frecizări în ştiința sufletului (Studii psihologice),* apărută în 1926 ia Editura Casei Şcoalelor şi numărînd 272 de pagini. Studiul omis de aici, *Ideea de timp în conştiința modernă,* este însă şi el prezent în volumul următor, dar in secţiunea *Studii şi eseuri de filosofie,* avînd în vedere desigur conţinutul său.

Continuăm cu trei titluri din volumul *Psihologie şi viață,* editat de Fundaţia pentru literatură şi artă „Regele Carol II" în 1938 (300 p.). volum care reia majoritatea studiilor din *Ipoteze şi precizări...,* mai exact şapte din nouă, şi le adaugă trei studii noi, cele pe care le reproducem în continuare.

In fine, *Sociologia educației* este transcris din volumul *introducere în sociologie,* ediţia a II-a, din 1944. El reprezintă singura contribuţie special» de pedagogie a lui Mihai Ralea, deşi diverse aspecte ale teoriei şi practicii educaţiei apar adesea în scrierile sale cu caracter psihologic sau de altă natură.

Ordinea în care se succed textele este aceea pe care le-a stabilit-o autorul însuşi în volumele menţionate.

Semnalăm de asemenea faptul că cinci din cele douăsprezece studii cuprinse aici au fost reluate de autor, cu unele remanieri şi actualizări de conjunctură, în volumele selective *Scrieri din trecut,* II, *(tn filosofie),* ESPLA, 1957, şi *Scrieri din trecut.* III, *(In literatură şi filosofie),* ESPLA, 1958.

Dăm mai jos cuvenitele informaţii cu privire la diferitele ipostaze publicistice şi editoriale ale acestor texte.

PROBLEMA INCONŞTIENTULUI

Apărut iniţial în *Viața românească,* an. XV, nr. 10—11/1923, pp. 145—159, nr. 12/1923, pp. 309—323 şi an. XVI, nr. 1/1924,

pp. 117—137, retipărit în broşură separată, sub ec;ida revistei ieşene, in 19?4 şi numărînd 56 p, din care ultimele patru cuprind o amplă bibliografie de 108 titluri, grupate în următoarele compartimente : I. Scrieri generale asupra inconştientului, II. Asupra automatismului psihologic, III. Asupra inconştientului afectiv şi IV. Asupra interpretării psihanalitice a inconştientului.

Ulterior, studiul a fost ineius, fără bibliografie, în volumele deja citate : *Ipoteze şi precizări în ştiinţa sufletului.* ,pp. o—91, şi *Psihologie şi viaţă,* pp. 57—145, precum şi în *Scrieri din trecut,* II, pp. 9—80.

FORMAREA IDEII DE PERSONALITATE

Apărut iniţial în *Viaţa românească,* an. XVI, nr. 11/1924, pp. 286—301, nr. 12/1924, pp. 416—427, şi an. XVII, nr. 1/1925, pp. 111—121, reeditat şi el în broşură de „Institutul de arte grafice şi editură *Viaţa românească"* (40 p.), probabil in 1925, iar nu în 1924, cum se menţionează pe copertă, întrucît ultima parte a apărut în revistă în ianuarie 1925, după cum se constată mai sus. Este posibil însă ca publicarea în broşură să se fi produs concomitent cu cea din revistă, ceea ce ar explica reţinerea anului 1924 pe pagina de titlu a broşurii.

Studiul a fost reluat, fără modificări, în volumele *Ipoteze şi precizări în ştiinţa sufletului,* pp. 93—155, şi *Psihologie r?. viaţă,* pp. 146—212, precum şi în *Scrieri din trecut,* II, pp. 81—129. cu unele mici intervenţii în text, de care am pomenit deja.

PSIHOLOGIE ŞI SOCIOLOGIE

Apărut iniţial în *Viaţa românească,* an. XVI, nr. 2/1924. pp. 278—281, la rubrica „Cronica filosofică" şi semnat M. R., reprodus apoi în volumul *Ipoteze şi precizări în ştiinţa sufletului,* pp. 173—178. In *Psihologie şi viaţă,* autorul a renunţat la el, după cum nu la mai republicat nici în *Scrieri din trecut*

UN MANUAL ROMANESC DE PSIHOLOGIE

Apărut iniţial în *Viaţa românească,* an. XV, nr. 12/1923, pp. 346—349, şi reluat în *Ipoteze şi precizări în ştiinţa sufletului,* pp. 179—187, dar nu şi în *Psihologie şi viaţă.*

PRAGMATISM ŞI PSIHOLOGIE

Apărut iniţial în *Viaţa românească,* an. XVII, nr. 8/1925, pp. 233—243, iar apoi în volumele *Ipoteze şi precizări in ştiinţa sufletului,* pp. 189—208, şi *Psihologie şi viaţă,* pp. 230—250.

RELAŢIUNILE DINTRE IMAGINE ŞI GÎNDIRE

Apărut iniţial in *Studii filosofice (Revista de filosofie),* voi. VIII, fasc. III, 15 mai 1916, pp. 140—160, şi apoi în volumele *Ipoteze şi precizări în ştiinţa sufletului,* pp. 209—235, şi *Psihologie şi viaţă,* pp. 251—279.

LEGITIMITATEA APRIORISMULUI

Apărut iniţial in *Revista de filosofie,* voi. X, nr. 1—2/1924, pp. 48—58, şi reluat în volumele *Ipoteze şi precizări în ştiinţa sufletului,* pp. 237—254, şi *Psihologie şi viaţă,* pp. 280—298.

PSIHOLOGIE ŞI VIAŢA

Apărut iniţial în *Viaţa românească,* an. XVIII, nr. 2^3/1926, pp. 315—323, şi după aceea în volumele *Ipoteze şi precizări* in *ştiinţa sufletului, pp.* 255—269, şi *Psihologie şi viaţă,* pp. 5—18.

De remarcat că în ultimul volum vechiul final a fost înlocuit cu următorul :

„Afară de această sursă de lux, psihologia, adică sforţarea de a înţelege structura sufletească a altor oameni, îşi are alte două, în comerţ şi politică. A trata o afacere cu maximum de avantaj înseamnă a utiliza slăbiciunile celui cu care tratezi, a utiliza momentul cel mai propice al actualităţii lui sufleteşti, a-i ghici preferinţele, patimile, ticurile, nevoile. A aduna partizani, a face propagandă, a combate adversarul în lacunele şi greşelile lui, înseamnă a face psihologie, adică a observa şi intui structuri sufleteşti. în general psihologia apare acolo unde e nevoie de a intra în relaţiuni sociale altfel decît prin violenţă. Conduita psihologică se substituie peste tot mijloacelor directe de reacţiune. Ea reprezintă o *suspendare a acţiunii spontane,* a impulsurilor nemijlocite. In aceasta este nu absurditate, ci, din punct de vedere biologic, utilitatea ei — indirectă dar reală. Ca şi Simmel, Max Scheler şi L. Klâges cred că aptitudinea către psihologie.

către viaţa interioară, ca şi conştiinţa în genere, înseamnă o degenerare, o decădere din plenitudinea vitală. Tendinţa către observaţia sufletească face parte din acele varii ipostaze ale conflictului dintre conştiinţă şi viaţă, cea dintîi artificializînd şi dizolvînd pe cea de a doua. Dar dacă mentalitatea psihologică n-ar avea nici o utilitate, ea nu s-ar fi format, n-ar persista, n-ar creşte în fine în moravurile lumii civilizate. Căci, după o butadă a lui Hegel: «tot ce e real e raţional»-. .Prin faptul că există, psihologia serveşte un sens şi un rost.

Observaţia psihologică, ca şi fenomenele de voinţă, de conştiinţă (adică de autoînţelegere) reprezintă — cum spuneam — o suspendare a vieţii sufleteşti. Organizarea conştiinţei, de la percepţie la judecată, înseamnă opriri ale reacţiunilor spontane, ^minări de o clipă, pentru ca răspunsul să fie mai adecvat şi mai complex. Instinctul şi reflexul sînt răspunsuri directe şi imediate. Percepţia, conceptul, judecata sînt întîrzieri voite ale mecanismului sufletesc pentru o adaptare mai justă. Raţionamentul ca şi actul volitiv sînt alegeri, opţiuni între mai multe -atitudini posibile. Numai fiindcă se opreşte un moment, fiindcă •se amînă spontaneitatea, viaţa sufletească se poate îmbogăţi. Ca şi zăgazul torentelor, inhibiţia creează mai multă forţă, mai multă energie. A trăi nemijlocit şi urgent viaţa numai în acţiune, fără reprezentări şi fără judecată, nu e totdeauna semn de multă sănătate sufletească. A răspunde imediat unui om cu care eşti în raporturi sociale, fără a-1 înţelege, fără a-i pricepe specificitatea sufletească sau motivul care-1 mînă, nu e totdeauna profitabil. Dar desigur nu e de nici un folos să eviţi a te cunoaşte, să trăieşti ignorîndu-te, fără ca un act de introspecţie să-ţi fi relevat •ţie însuţi puterile şi slăbiciunile tale. Auto-observaţia e cel mai perfect instrument de adaptare. Ea indică ceea ce ţi se potriveşte şi ceea ce nu. Ea arată ce poţi risca şi ce nu poţi. A fura deci vieţii niţică acţiune, pentru a îmbogăţi experienţa mintală, departe de a însemna o descompunere, înseamnă o îmbogăţire sufletească."

ASUPRA SATURAŢIEI FENOMENELOR SUFLETEŞTI

Apărut iniţial în *Minerva,* an. I, nr. 1/1927, pp. 144—155, şi Teprodus in volumele *Comentarii şi sugestii,* Editura Casei Şcoalelor, 1928, pp. 113—133, *Psihologie şi viaţă,* pp. 19—36, şi *Scrieri din trecut,* II, pp. 130—144.

CÎTEVA OBSERVAŢII ASUPRA PSIHOLOGIEI SIMBOLULUI

Apărut iniţial în *Minerva,* an. I, nr. 2/1927, pp. 164—170, şi apoi în volumele *Comentarii şi sugestii,* pp. 36—47, *Psihologie şi viaţă,* pp. 37—47, şi *Scrieri din trecut,* II, pp. 151—159.

ASUPRA EXPRESIEI SOCIALE A EMOŢIILOR

Apărut cu titlul *Notă asupra expresiei sociale a emoţiilor* în *Contribuţii la ştiinţa societăţii,* Editura Casei Şcoalelor, 1927, pp. 231—238, iar apoi cu titlul reţinut şi de noi în volumele *Psihologie şi viaţă,* pp. 19—36, şi *Scrieri din trecut,* II, pp. 144—150.

SOCIOLOGIA EDUCAŢIEI

Este vorba de o conferinţă pronunţată la 4 decembrie 1927, în cadrul Institutului Social Român, şi reprodusă cu titlul *Educaţia socială* în volumul colectiv, editat de acelaşi institut, *Politica culturii* /1930/, pp. 139—152. Textul a mai fost reeditat în *Comentarii şi sugestii,* pp. 48—80, şi — în fine — cu titlul schimbat, reţinut şi în ediţia noastră, în *Introducere în sociologie,* Casa *Şcoalelor,* 1944, pp. 153—174.

SUMAR

E*L.WTi:CA

Redactor : GICU ORNEA
Tehnoredactor : CIRSTEA GBORGETA

Bun de tipar : 09. 10. 1989.
Coli editoriale : 14,44. Coli tipar : 15,5T


"•"tetă»**'*

Tiparul executat sub comanda
nr. 374 la
întreprinderea Poligrafică
„13 Decembrie 1918",
8 Alexandrescu nr. 89—97,
Bucureşti.
Republica 3oclallata Romani*

566301

Mihai Ralea

SCRIERI

6



ISBN 97J-21-0134-2
ISBN 1173-21-0i:i:l-4 ,

Lei 12,50